Die

Kunst, zu philosophiren,

dargestellt

von

J. A. Berg k.

We may change the names of things, but their nature and operation on the understanding never change. General observations treasured up by a course of experience give us the clue of human nature and teach us to unravel all its intricacies.

Hume.

Leipzig,
in Joachim's literarischem Magazin
1805.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Mit dem Erwachen der Selbstthätigkeit der Vernunft erwacht im Menschen auch das Bedürfniß zu philosophiren. Er wünscht, den Zweck seines Daseyns, die Ursachen der Erscheinungen seines Gemüthes und der äußern Natur und die Gesetze, nach welchen beide wirken, kennen zu lernen. Immer thätig, immer von neuem an diese Untersuchung gehend, ob er dieselbe schon mehr als einmal fruchtlos unternommen hat, und nimmer rastend, die Natur der Dinge zu erforschen, legt er sich unaufhörlich die Fragen vor: was bin ich? Was hat mein Leben für einen Zweck? Was kann ich wissen? Was habe ich für Pflichten zu erfüllen, und welche Rechte besitze ich? „Allein dies Leben ist kurz, se ist bloß ein Tropfen aus dem Ocean, es ist bloß ein Punkt des ganzen menschlichen Daseyns, und doch sind die Foderungen der

Vernunft auf eine Ewigkeit berechnet. Es kann also mit diesem Leben nicht aus seyn, es muß noch ein anderes Daseyn für mich geben; aber alles vergeht, alles tritt von dem Schauplatze dieser Welt ab, alles wird aufgelößt und zerstört, bin ich diesem Schicksale nicht auch unterworfen, und warum bin ich davon frei? Welches sind die Gründe, die mich von dem Looße der Vergänglichkeit lossprechen? Hinfällig bin ich wie alles, was ich um mich sehe, die Zeit nagt an mir, wie an allem Andern, was berechtigt mich also, daß ich eine unendliche Fortdauer für mich annehme? „Diese Fragen, diese Zweifel und Bedenklichkeiten kann der Mensch, so bald er zur Besonnenheit und zur Ruhe kommt, nicht von sich weisen, und will er sie auch bei Seite schieben, so kehren sie doch immer von neuem wieder zurück, dringen sich ihm mit Gewalt auf, und er kann ihre Lösung nicht dahin gestellt seyn lassen. Er ist also zum Philosophiren gezwungen; er muß sich Aufschluß über das, was er ist und seyn wird, verschaffen, und da dies bloß durch Philosophie geschehen kann, so ist das Philosophiren für jeden unentbehrlich. Jeder philosophirt auch mehr oder weniger, je nachdem der Grad der Kultur beschaffen ist, auf welchem sich seine

Vernunft befindet, und ist diese nur einigermaßen ausgebildet worden, so macht es sich der Mensch zum absichtlichen Geschäfte, alles sein Thun und Lassen, sein Wissen und Glauben durch Vernunftgründe abzuwägen und zu bestimmen; nur sie gewähren ihm Befriedigung, nur sie geben ihm eine Stütze auf dem Meere des steten Kommens und Verschwindens aller Dinge um ihn her.

Allein wenn auch das Bedürfniß zu philosophiren erwacht ist, wenn die Vernunft auch als die oberste Schiedsrichterin in allen menschlichen Angelegenheiten anerkannt ist, so ist doch der Irrthum sehr leicht; man kann leicht von dem Pfade, der zur Wahrheit führt, abweichen, man kann die großen Zwecke, die man sich aufgiebt, verfehlen, man kann, an der Vernunft selbst verzweifelnd, sich in den Abgrund des Mysticismus und des Aberglaubens stürzen. Man bedarf daher eines Wegweisers, der uns auf dem Pfade der Wahrheit fortleitet, und von Verirrungen abhält. Einen solchen Wegweiser findet man in der richtigen Methode zu philosophiren. Kennt man diese, so weiß man, wie man verfahren muß, um einzusehen, nicht allein was der Mensch vermöge

seiner Kräfte ausrichten kann, sondern auch welchen Weg er einschlagen muß, um zu einer solchen Kenntniß zu gelangen. Beim Philosophiren ist alles daran gelegen, daß man weiß, wie man bei der Untersuchung seiner Gemüthskräfte verfahren muß, um ihre Gesetze aufzufinden, und die Sphäre zu entdecken, innerhalb welcher sie mit Glücke wirksam seyn können. Das Selbstbewußtseyn ist der Punkt, von dem man bei einer solcher Erörterung ausgehen muß, und es ist auch der Führer, der den Untersucher auf seinem Gange durch die Labyrinthe des menschlichen Denkens und Erkennens, des Wissens und Glaubens leitet. Das Vermögen aber, das eine solche Untersuchung beginnt und fortführt, ist die Vernunft; es muß daher dem Forscher um eine genaue Kenntniß derselben zu thun seyn, damit er weder mehr noch weniger von ihr fodert, als sie leisten kann, damit er die dunklen Ahndungen seines Geistes in deutliche und bestimmte Begriffe auflößt, damit er alle Regungen seines Geistes verstehen lernt, und damit er weder eine Foderung desselben unbefriedigt noch einen Anspruch unerörtert läßt. Es ist für ihn also eine kritische Untersuchung der Vernunft, und aller seiner übrigen Geisteskräfte durchaus nothwen-

dig, um zu erfahren, was er im Wissen und Erkennen ausrichten kann, welche Methode der Untersuchung der Natur seines Geistes angemessen ist, und welchen Pfad er einschlagen muß, um Wahrheit zu finden, und keine Aufgabe seiner Vernunft ungelößt zu lassen.

Der Verfasser hatte bei seinem Buche die Absicht, eine solche Methodenlehre zu philosophiren zu liefern; ob ihm sein Unternehmen gelungen ist, bleibt der Einsicht und der Beurtheilung Anderer überlassen. Sollte die Aufgabe, wie muß philosophirt werden, um die Ansprüche des Kopfes und Herzens zu befriedigen, vollständig gelößt werden, so mußte der Verfasser die zu allem philosophischen Denken erfoderlichen Prämissen vorausschicken, welche darin bestehen, daß der Philosophirende weiß, was er thut, und wie er es thut, und daß er sowohl Materialien zum Denken eingesammelt, als seine Geisteskräfte ausgebildet hat. Alsdann gieng er zur Bestimmung des Begriffes einer Kunst zu philosophiren über, und da es nur zwei Methoden giebt, die man beim Philosophiren befolgen kann, entweder daß man von einer Untersuchung des menschli-

chen Geistes ausgeht, und dessen Kräfte, deren Gesetzen und die Grenzen der Thätigkeit der letztern erforscht, oder daß man eine solche Untersuchung bei Seite setzt, und sie nicht für nothwendig hält, so schilderte er diese beiden verschiedenen Methoden. Wenn man etwas brauchen will, so muß man die Einrichtung desselben kennen; da nun die kritische Methode zu philosophiren, diese Foderung erfüllt, so mußte sich hieraus auch ihre Richtigkeit und Fruchtbarkeit für die Philosophie ergeben. Die kritische Methode zu philosophiren ist daher die allein wahre und sichere, und die Resultate, die sich aus ihrem Verfahren ergeben, sind die Kriterien der dogmatischen Methode, die entweder die eigentlich dogmatische, oder die scheptische ist. Nach der Schilderung dieser Methoden und der Bestimmung ihrer Vortheile und Nachtheile mußten einige andere Fragen gelößt werden, z. B. über ein erstes Princip aller Philosophie, über den Gebrauch der Ideen in der Philosophie u. s. w., ehe die kritische Methode zur Beurtheilung der neuern nichtkritischen Versuche in der Philosophie angewandt werden konnte. Nach dieser Untersuchung war es öthig zu bestimmen, wie man Philosophie studiren, wie man philosophische Schriften lesen, wie man

philosophische Vorträge halten müsse, um nicht allein selbstdenken zu lernen oder zu lehren, sondern auch Philosophie als Wissenschaft zu erringen. Der Verfasser nannte daher Einige von den Schriften, von denen er glaubte, daß sie zur Erreichung dieser Zwecke mit großem Vortheile gelesen werden könnten.

Wer die Systeme Anderer beurtheilt, reitzt ohne seinen Willen die Leidenschaften ihrer Urheber, und ich würde mich nicht wundern, wenn ich dasselbe Schicksal hätte, ob ich es schon nicht suche und auch nicht wünsche. Mir ist es um Wahrheit, um die Beförderung einer ruhigen und besonnenen Prüfung philosophischer Meinungen, um die Angabe einer richtigen Methode zu einem vernünftigen und gehaltreichen Denken zu thun. Dasselbe ist aber auch von dem Andern anzunehmen, so lange er nicht durch sein Verfahren das Gegentheil beweißt, und wer die Wahrheit achtet, ehrt auch die Vernunft Anderer. Dies habe ich zu thun gesucht; ich glaube nicht die Achtung aus den Augen gesetzt zu haben, die man jedem wahrheitsliebenden Denker schuldig ist. Allein in einem Zeitalter, wo Partheihaß alles verdammt, was nicht in die gewöhn-

lichen Floskeln eingekleidet ist, muß jeder Forscher erwarten, daß er Unzufriedene macht, daß er die Eigenliebe Anderer kränkt, und sich ihren Zorn zuzieht. Doch das kann und darf keinen Einfluß auf die Untersuchungen desjenigen haben, der keine andere Parthei kennt, als die Parthei der sich selbst kennenden und erforschenden Vernunft; allein da eine solche Benennung selbst eine Beleidigung der Vernunft als des Heiligsten und Ehrwürdigsten auf der Erde ist, so macht und hat die Vernunft keine Parthei, in deren Begriff sich jederzeit eine leise Hindeutung auf Leidenschaftlichkeit einmischt. Ich habe die Kritik des menschlichen Geistes als die nothwendigste und unentbehrlichste Bedingung alles Philosophirens erklärt, und hierdurch habe ich es mit allen denjenigen verdorben, welche eine solche Erörterung beim Philosophiren für überflüßig oder doch nicht für nothwendig halten. Ich habe die kritischen Untersuchungen Kants über die Natur des menschlichen Geistes für gelungen erklärt, und hier habe ich nicht allein alle Gegner Kants, sondern auch diejenigen gegen mich, die über die Kritik hinausgehen, die sie noch nicht für befriedigend halten, und die wieder in die Schlingen des Dogmatismus gerathen sind.

Jeder philosophische Schriftsteller muß sich deutlich, bestimmt und soviel als möglich populär ausdrücken, und ich habe diese Foderungen nach Kräften zu erfüllen gesucht. Die Philosophie, die erleuchten soll, ist keine Freundin des Dunkeln; die Philosophie, die alles auf bestimmte und deutliche Begriffe bringen soll, haßt alles Unverständliche. Das besonnenste und nüchternste Geschäft verträgt sich mit keinem pomphaften und hochklingenden Phrasen, weil diese, wenn sie zergliedert und in ihre Elemente aufgelößt werden, nichts enthalten. Ich wollte deutlich seyn, und habe mich vielleicht hier und da zu einer Wiederholung verleiten lassen. Ich wollte zum Denken aufregen, und ich glaubte diesen Zweck durch Lebhaftigkeit des Vortrages und durch Energie des Ausdrucks zu erreichen. Bei Gegenständen der Vernunft kann man nicht kalt und gleichgültig bleiben; sie dringen sich dem Gemüthe mit einem heiligen Interesse auf, das den Geist mächtig ergreift. Der Mensch ist ein erhabener, ehrwürdiger Gegenstand, und die Philosophie, die ihn uns kennen lehren soll, muß sich mit Energie und Feuer über seine Natur, seine Pflichten und Rechte ausdrücken, allein dies darf doch weder der Gründlich-

keit, noch der Wahrheit der Untersuchungen Eintrag thun, weil diese die Bedingungen des wirklichen Nutzens einer Schrift für den Leser sind.

Leipzig den 1. April

1805.

Bergk.

Inhalt.

I. Was heißt Philosophiren? S. 3
II. Zweck des Philosophirens. S. 19
III. Bedingungen zu philosophiren. S. 35
IV. Was ist unter einer Kunst zu philosophiren zu verstehen? S. 63
V. Die Kunst, kritisch zu philosophiren. S. 72
VI. Fortsetzung. Was ist wahr? S. 128
VII. Fortsetzung. Giebt es ein erstes Princip aller Philosophie? S. 138
VIII. Fortsetzung. Principien der einzelnen philosophischen Wissenschaften. S. 149
IX. Ueber den Gebrauch der Ideen bei Befolgung der kritischen Methode zu philosophiren. S. 159
X. Die Kunst, dogmatisch zu philosophiren. S. 174
XI. Fortsetzung. Die Kunst, sceptisch zu philosophiren. S. 195
XII. Noch einige Vortheile der kritischen Methode zu philosophiren. S. 209
XIII. Was ist von den neuesten Fortschritten in der Philosophie zu halten? S. 215
XIV. Kann Philosophie als Wissenschaft gelehrt werden? S. 228
XV. Wie muß Philosophie auf Universitäten gelehrt werden? S. 233
XVI. Soll Philosophie auf Schulen gelehrt werden? Welche philosophische Wissenschaften sollen und wie müssen sie da gelehrt werden u. s. w.? S. 251

XVII. Wie muß man philosophische Schriften lesen? S. 273
XVIII. In welchem Verhältnisse steht das Philosophiren und die Philosophie zu den positiven Wissenschaften? S. 313
XIX. In welchem Verhältnisse steht das Philosophiren und die Philosophie zur Medizin? S. 324
XX. Ueber das Verhältniß der Philosophie zu den schönen Künsten, und über das Studium der Letztern. S. 327
XXI. Ueber die Naturphilosophie. S. 334
XXII. Beschluß. S. 339

Die

Kunst, zu philosophiren;

oder

Anweisung

zum richtigen und gehaltreichen Philosophiren.

Die äußerste Grenze von den Eigenschaften der Seele ist die Vernunft und die Hauptsumme aller Lehren: seyd vernünftig!

Hippel.

I.

Was heißt Philosophiren?

Was der Mensch nicht gedacht hat, hat für ihn keine Wirklichkeit, und was er nicht durch Ideen anspricht, ist öde und lebenlos. Die Gedanken sind die Träger aller Dinge und das Princip, das Thätigkeit und Geist durch die Natur verbreitet. Das menschliche Gemüth ist also die Quelle, aus welcher Daseyn und Leben fließt, und je freier und geistreicher sich dasselbe ausdrückt, desto thätiger und gehaltreicher erscheint die Natur. Der träge ungebildete Mensch läßt die Erscheinungen, wie im Spiegel, an sich vorbeigehen; sie verschwinden und lassen keine Spur in ihm zurück: der gebildete und denkende Mann hingegen greift sie kräftig auf und lößt die Probleme, auf welche ihr Daseyn und ihr Wirken hindeutet. Der Geist ist selbst der Schöpfer desjenigen, was uns geistig anspricht, und wenn es auch dem ersten Anscheine nach eine Menge unbedeutender Dinge giebt, aus welchem kein Funken Leben herausgeschlagen werden zu können scheint, so weiß der Denker gleichwohl Ansichten und Ver-

hältnisse in ihnen aufzufinden, die zu den wichtigsten Resultaten führen.

Der Philosoph soll der Künstler seyn, der alles belebt, entwickelt und aufhellt, und der Weg, der ihn zu diesem Ziele führt, ist das Philosophiren. Dieses geschieht durch Denken, allein nicht jedes Denken ist ein Philosophiren. Der Geschichtschreiber, der Thatsachen an einander reiht, der Geograph, der die Merkwürdigkeiten eines Ortes beschreibt, denkt, aber philosophirt nicht; allein, wenn jener über die zusammengestellten Thatsachen räsonnirt, wenn er sie ihren Ursachen und Folgen nachergründet und wenn er aus ihrem ganzen Verhältnisse Resultate zieht, so philosophirt er. Was heißt nun philosophiren? Nicht Thatsachen mit einander verbinden, sondern durch Begriffe und Ideen über sie reflektiren; nicht Ereignisse zusammenlesen, sondern sie nach ihren Gründen und Folgen untersuchen. Der Philosophirende hat ein Medium nöthig, vermittelst welches er seine Operationen verrichtet, welches ist nun dieses? Es ist etwas, was in seinem Gemüthe zu finden ist, und da es nicht irgend eine bloße Anlage und Kraft seyn kann, weil diese auch bei jeder andern Geistesthätigkeit wirksam seyn müssen, so muß es ein Produkt derselben seyn. Es fragt sich nunmehro, was für ein Produkt dies seyn kann. Es muß Eines seyn, das er frei gebrauchen kann, das in seiner Gewalt steht, das ihn nicht mehr blos an den Gegenstand

gefesselt hält, sondern wobei er sich in einem solchen Zustande befindet, daß er denselben beherrscht, und ihn nach Belieben betrachten, leiten und behandeln kann. Dieß Erzeugniß kann also keine Anschauung seyn, weil er sich bei dieser noch nicht vom Gegenstande unterscheidet, sondern kraftlos und leidend an ihm hängt, und eine gewisse Amalgamation mit ihm eingegangen ist; es kann kein Gefühl seyn, weil er, so lange es bloß dieses ist, in dasselbe verschmolzen ist, und sich ohne weitere Thätigkeit befindet, sondern es muß etwas seyn, das seine Freiheit und Besonnenheit rettet, und das ihm eben so sehr ein unbefangenes Umherschauen, als ein prüfendes Urtheilen gestattet. Was kann nun dies seyn, das ihm einen solchen Triumpf über die Natur und sich selbst verschafft? Dieß sind die Erzeugnisse seiner Denkkraft, und also Begriffe und Ideen. Mit Hülfe jener reflektirt er über einen in Untersuchung gezogenen Gegenstand, läßt ihn sprechen, schreitet in seinen Betrachtungen fort, und vermittelst dieser strebt er nach dem letzten Ziele, welches seinem zu untersuchenden Objekte gesteckt werden kann, und sucht die Reihe seiner Gedanken nach einem Punkte hinzulenken, wo der Gegenstand nicht allein eine völlige Aufklärung erhält, sondern auch in die ganze Kette der Dinge eingereiht, darin fest gehalten, und ihm seine Stelle angewiesen werden kann. Bedienten wir uns bei unserm Philosophiren der bloßen Begriffe, so erhielen unsere Räsonnements weder Einheit noch einen Zweck und über-

ließen wir uns der Leitung bloßer Ideen, so wären unsere Gedanken ohne Inhalt und Bedeutung. Beide, Begriffe und Ideen, müssen Hand in Hand mit einander gehen, beide müssen den Philosophirenden bei seinem Nachdenken leiten, und beide müssen den Dingen Leben einhauchen und Bedeutsamkeit geben: denn was ist wohl zweckloser, als ein Spiel mit Begriffen, die kein Ziel haben, und was läßt kälter, als sich auf den Flügeln von Ideen herumtragen zu lassen, welchen die Begriffe keinen Gehalt verschafft haben?

Bedient sich aber auch jemand bei seinem Denken der Begriffe und Ideen, um vermittelst derselben Bedeutung und Zusammenhang in seine Gedanken zu bringen, so macht er doch erst von den Mitteln Gebrauch, welche alles Philosophiren möglich machen, es geht ihm hierbei noch eine Bedingung ab, welche zum Philosophiren durchaus erfoderlich ist. Wer philosophiert, will nicht allein das Einzelne erkennen und erklären, sondern er will Aufschluß über das Ganze erhalten; er will nicht bloß eine individuelle, sondern eine allgemeine Einsicht erhalten, wie hat er es nun anzufangen, damit er diesen Zweck erreicht? Der Geschichtschreiber, der philosophiert, zieht aus seinen Thatsachen durch Räsonnements Resultate. Der Philosoph, der sich innerhalb seines Gebietes hält, steigt entweder vom Allgemeinen zum Besondern herab, oder hebt sich vom Besondern zum All-

gemeinen empor, er geht also entweder von Grundsätzen, die er für wahr und allgemein hält, aus, oder er sucht solche Grundsätze auf. Diese leiten seine Gedanken, und wenn er also den Foderungen des Philosophirens völlig gnüge thun will, so muß er entweder seinen Operationen mit Begriffen und Ideen, Principien zum Grunde legen, oder er muß dieselben erst aufsuchen. Der Philosoph verfährt also vermittelst seiner Gedanken nach allgemeinen Grundsätzen, welche ihm zum Erkenntnißprincip dienen. Allein es fragt sich, „warum hat er denn außer den Begriffen und Ideen noch Grundsätze nöthig? Jene erklären doch schon den Gegenstand, den er sich zum Vorwurfe seiner Untersuchung gewählt hat, und diese leiten ihn bei seinem Verfahren, warum soll er sich noch der Grundsätze zu Führern bedienen?“ Durch Grundsätze erkennt man das Besondere im Allgemeinen, und das Allgemeine im Besonderen, uud wenn man also von denselben beim Philosophiren Gebrauch macht, so will man seinen Gedanken nicht allein Einheit und Zusammenhang, sondern auch eine Grundlage und ein Erklärungsprincip geben. Was sollen Gedanken, die zwar eine Einheit, aber keinen Grund und kein oberstes Ziel haben? Was soll ein Philosophiren, das keine haltbaren Aufschlüsse über die Natur und den Menschen verschafft? Durch Philosophiren will man seinen Erkenntnissen eine Gewißheit verschaffen, die den Veränderungen der Zeit und den Stürmen des Schicksals trozt, wie wäre aber dies möglich, wenn man sich

dabei nicht nach Grundsätzen richtete, welche sich auf die Vernunft stützen, und welche dieser ihr Daseyn zu verdanken haben? Die Vernunft ist nicht allein das Vermögen der Ideen, sondern auch der Grundsätze, und da man nun alle ihre Ansprüche erfüllen muß, wenn man nicht irre gehen will, so folgt auch, daß man beim Philosophiren vermittelst der Gedanken nach Grundsätzen verfahren muß. Die Vernunft soll nicht bloß unbedingte Einheit in unsere Erkenntniß bringen, sondern ihr auch strenge Gewißheit und Haltbarkeit verschaffen, und dieß Ziel kann nicht anders erreicht werden, als daß man nach Grundsätzen denkt und verfährt. Soll daher der Begriff des Philosophiren richtig und vollständig seyn, so muß man alle diese Merkmale in denselben aufnehmen. Philosophiren also heißt, durch Begriffe und Ideen (Gedanken) nach Grundsätzen denken. Was man auf diese Art denkt, das verbindet man durch bloße Begriffe, und was man eine solche Verbindung eingehen läßt, wird nach Wirkung und Ursache, nach Mittel und Zweck erforscht. Das Produkt des Philosophirens sind daher Gedanken, die eine systematische Einheit entweder schon erhalten haben, oder denen man doch, wenn man in der Ergründung eines Gegenstandes noch nicht so weit fortgerückt ist, um eine solche Vereinigung mit ihm vornehmen zu können, eine solche Form aufzudrücken strebt. In der Philosophie kann nichts durch Thatsachen ausgemacht werden, sondern bloß durch Begriffe, die man über

diese sich gemacht hat, weil nicht Anschauungen, sondern Gedanken das eigenthümliche Instrument des Philosophirens sind; es kann beim Räsonniren zwar von Anschauungen ausgegangen werden, allein diese haben keinen philosophischen Gehalt, so lange sie nicht zu Begriffen oder Ideen erhoben, und so lange nicht Gedanken als ihre Ausleger und Begründer die Herrschaft über sie erlangt haben.

Beim Philosophiren erkennt man etwas durch bloße Vernunft, weil man dabei nach Grundsätzen verfährt, und das Produkt des Philosophirens erhält dadurch objektive Gewißheit und Haltbarkeit, worauf gründet sich aber das Bedürfniß zu philosophiren? Hat dasselbe seinen Grund in oder außer dem Menschen? Man muß bei dieser Frage zweierlei unterscheiden: 1) welches ist die Veranlassung, und 2) welches ist der Grund des Bedürfnisses zu philosophiren? Alle Veranlassungen kommen dem Menschen von außen oder innen; es giebt also äußere und innere Antriebe und Auffoderungen zum Philosophiren. Jene sind die äußern Eindrücke, welche die Gegenstände, die um ihn her sind, auf ihn machen, und die sein Gemüth zur Thätigkeit anreitzen; diese sind die innern Thätigkeiten und Zustände, sowohl des Körpers als des Geistes, welche seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und ihn zum Nachsinnen zwingen. In allen diesen Veranlassungen aber liegt noch kein Grund zum Philosophiren, da alle veranlassenden Gegenstände ihm bloß ihr Daseyn kund thun, und

hätte er keine Kraft, oder kein Vermögen, das ihre Ursachen und ihren Zweck zu wissen wünschte, so würde er sich nicht zum Philosophiren getrieben fühlen. Allein so gab ihm die Natur eine Anlage, die den Grund und Zweck aller Dinge zu erfahren begierig ist, die selbst sein eigen Daseyn nach Absicht und Zwecken erforschen will, die ihn von den bloßen Antrieben loßreißt, und über alles Sinnliche, Vergängliche und Mechanische erhebt. Welches ist nun dieses Vermögen? Dies ist die Vernunft, welche nicht eher ruht, als bis sie den Zweck des Universums eingesehen hat, und da sie dies Ziel nie ganz erreicht, so dauert auch das Bedürfniß zu Philosophiren ewig fort. Der Mensch ist daher zum Philosophiren gebohren, und stirbt, ohne dies Bedürfniß jemals völlig befriedigt zu haben, weil es sich auf etwas Unendliches und Ideelles bezieht. Dies Bedürfniß aber muß doch stets genährt und unterhalten werden, weil es sonst entweder sehr schwach wirkt, oder weil es endlich verlischt. Es müssen daher stets Stoffe als Reitzmittel zur Belebung, Stärkung und Vervollkommnung der Vernunft gebraucht werden, und wenn man sich nie bei dem beruhigt, was man schon weiß, wenn man sich nie mit dem, was man eingesehen hat, zufrieden giebt, sondern stets nach neuen Kenntnissen und Einsichten, und nach einer festern Begründung derselben strebt, so gelangt man dahin, daß die Liebe zum Philosophiren nie in unsern Herzen erstirbt.

Wenn aber der Mensch beim Philosophiren, aus Begriffen und Ideen nach Grundsätzen, durch Vernunft die Gegenstände erforscht und ergründet, so entsteht die Frage, worauf muß er fußen, wenn er sich bei diesem Geschäfte zu verirren nicht in Gefahr gerathen will? Die Grundlagen alles menschlichen Nachdenkens sind entweder die Gegenstände oder die Grundsätze; es giebt also bloß zwei Stützen, an welche sich der Philosophirende fest halten kann. Diese sind entweder innere oder äußere Thatsachen oder Grundsätze. Von jenen ausgehend faßt er sie selbst in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Reinheit auf, zergliedert sie und macht sie hierdurch sich verständlich, und wenn dies geschehen ist, so muß er zur Erforschung ihres Grundes und ihres Zwecks fortschreiten. Auf diese Art gelangt er zu den Grundsätzen, deren er beym Philosophiren bedarf, und auf diese Art erklärt er die Thatsache, von der er ausgieng, nach Grundsätzen. Vorher stand dieselbe einzeln und für ihn als ein denkendes Wesen ohne Gehalt da, allein nachdem er sie durch Grundsätze an seine vorhergehenden Gedanken angereihet, und durch dieselben erklärt hat, erhält sie nicht allein wissenschaftlichen Zusammenhang, sondern auch in seiner Ideereihe Bedeutung und Werth. Wenn der Mensch etwas außer oder in sich gewahr wird, so legt er sich unwillkührlich die Fragen vor: was ist dieser Gegenstand? Woher rührt er? Was bedeutet er und welchen Zweck hat sein Vorhandenseyn? Indem er nun diese Aufgaben zu lösen

sucht, ringt er nach dem, was ihm bei seinem Denken über denselben noch fehlte; er sucht einen Satz auf, der diese Erscheinung erklärt, und da sie mit Andern diese oder jene Eigenschaft gemein hat, und da er nach einem allgemeinen Erklärungsgrunde strebt, so bemachtigt er sich endlich eines Grundsatzes, aus welchem sich das Daseyn des Zuerklärenden erkennen und bestimmen läßt.

Aber beim Philosophiren kann man nicht allein von Thatsachen ausgehen, sondern man kann sein Nachdenken auch mit einem Grundsatze anfangen. Ein Grundsatz ist nicht bloß eine logische Regel, sondern hat für seinen Gegenstand oder seine Wissenschaft auch materiellen Gehalt; es wird also alles, was in die Sphäre fällt, in welcher er Gültigkeit hat, durch ihn bestimmt. Er ist der erste Ring, durch welchen die ganze Reihe der Thätigkeiten und Erscheinungen, welche mit ihm in Ansehung ihres Inhaltes verwandt sind, festgehalten wird. Legt der Philosophirende seinen Untersuchungen einen solchen Grundsatz zum Grunde, so schließt er durch ihn alles aus, was nicht in sein Gebiet gehört, und reiht alles dasjenige an ihn an, was in seine Sphäre einschlägt. Wer den Staat nach Rechtsgrundsätzen beurtheilt, wird nicht allein jede Handlung desselben, die widerrechtlich ist, verdammen, sondern wird ihm auch keine solche ungerügt hingehen lassen, welche nicht vor sein Forum, sondern vor den Richterstuhl der Moral, gehört. Auf seinen Grundsatz sich stützend, überschauet er vor- und rückwärts das

Gebiet, in welchem derselbe Gesetzesgültigkeit hat, und verzeiht sich lieber einen Verstoß gegen den gemeinen Menschenverstand, als eine unrichtige Folgerung: denn ist der Grundsatz richtig, und hat er aus demselben consequent gefolgert, so muß sein Resultat Wahrheit seyn, wenn es auch gegen alle bisher als wahr angenommenen Meinungen verstoßen sollte. Als Kant annahm, daß sich die Gegenstände nach dem Gemüthe des Menschen richteten, war die Behauptung richtig, daß wir die Gegenstände bloß als Erscheinungen erkennten und als er bewieß, daß der Verstand für die äußere Natur gesetzgebend sei, folgte, daß das Gesetz der Ursachlichkeit nicht außer uns, sondern in uns seinen Grund habe, und daß die Idealität der Dinge die allein richtige Ansicht derselben sei. Mit der Gültigkeit eines Grundsatzes in irgend einem Gebiet von Gegenständen wird auch die Art und Weiße ihres Daseyns und ihres Zusammenhanges gesetzt. Folgert man richtig, so erbeutet man Wahrheit, und Wahrheit findet nur in der Zusammenkettung der Dinge durch Urtheile und Schlüsse statt. Sie existirt nicht isolirt, sondern macht einen Ring in der großen Kette aus, welche nicht an Jupiters Throne, sondern in der menschlichen Vernunft festgemacht ist.

Wenn man nun weiß, von welchen Gegenständen man beim Philosophiren ausgehen soll, so sieht man auch zugleicher Zeit ein, über welche Gegenstände sich philosophiren läßt. Alles, was in der Welt der Erscheinungen sich of-

senbart, muß einen Grund und einen Zweck haben, und da, wenn man nach diesen fragt, man durch Begriffe nach Grundsätzen räsonnirt, so giebt es keinen Gegenstand, über den sich nicht philosophiren ließe; ist auch der eine Gegenstand wichtiger und gehaltreicher als der Andere ist, so kann der weniger Einflußreiche doch nicht von dem Systeme unsrer Kenntnisse ausgeschlossen werden, indem alles, was ist, auf den Menschen einwirkt, und Beziehung auf sein Wohl und Weh, auf seine Kultur u. s. w. hat, und eine Vernachläßigung und Ausschließung dieser Art also wenig mit den Foderungen welche die Vernunft in Ansehung alles Daseyenden als einer Einheit aus Grundsätzen macht, übereinstimmen würde. Ueber alles, was ist, läßt sich aus Grundsätzen räsonniren, und kein Gegenstand, keine Wissenschaft kann ohne Philosophiren bestehen, ja jede Wissenschaft kann nur in dem Maße auf diesen Namen Anspruch machen, als darin philosophirt wird. Ob sich aber gleich jeder Gegenstand zu einem Objekte des Philosophirens eignet, so ist der Eine doch dazu geschickter als der Andere, weil sein Inhalt besser zu einer Vernunfterkenntniß paßt. Der Stof, den wir durch die Geschichte erhalten, wie es mit allem demjenigen der Fall ist, der ohne unsere eigene Thätigkeit während des Philosophirens zu unserm Bewußtseyn gelangt, kann nicht jene Tauglichkeit zum Philosophiren haben, welche derjenige besitzt, den der Mensch durch seine Selbstthätigkeit hervorbringt, wie es in Ansehung aller eigentlich philosophischen Stoffe der Fall ist. Diese kommen und verschwinden mit

dem Philosophiren, weil sie bloß Erzeugnisse des Geistes sind, welche nur beharren, indem man sie in Begriffen auffaßt und an seine übrigen Gedanken anreiht. Das Philosophiren über eigentlich philosophische Gegenstände ist das wahre Element der Freiheit und Selbstthätigkeit des Geistes, und wenn man sich in das Nachdenken über solche Materien einläßt, so fühlt sich unser Geist nicht allein gemüthliger, sondern es gelingt ihm auch sein Unternehmen, das Innere und Außere der Natur oder der Menschen zu erforschen, sobald er nur keine Anstrengung und keine Ausdauer scheuet. Welches sind denn aber die eigentlich philosophischen Gegenstände, über welche sich am glücklichsten philosophiren läßt? Diese sind 1) die Art und Weise, wie unser Geist thätig ist, und 2) die Produkte, welche sich aus dieser Thätigkeit ergeben. Unter der Art und Weise der Geistesthätigkeit sind die Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüthes, ihr Inhalt, ihre Gesetze, und ihre Grenzen zu verstehen. Die Produkte des Geistes sind die Empfindungen und Gefühle, die Gedanken, die Begehrnisse und Verabscheuungen, die Maximen und Entschlüsse u. s. w. und da diese Stoffe die Gegenstände ausmachen, welche der eigentliche Inhalt der Philosophie sind, so muß man sich ihre Erforschung und Begründung vorzüglich angelegen seyn lassen, indem die Resultate, die man dadurch erhält, zugleich auch für die Menschheit das größte und wichtigste Interesse haben. Wenn der Mensch philosophiren soll, so fragt es sich nunmehro auch, ob das Philosophiren Gren-

zen habe, wie dies mit allem, was der Mensch thut, der Fall ist? Seine Kräfte sind durch die ihnen eigenthümliche Art des Wirkens und des Thätigseyns beschränkt, wollen sie daher weiter gehen, als sie vermöge ihrer Natur können, so unterliegen sie entweder aus Ohnmacht, oder das Fehlschlagen ihrer Hoffnung macht sie muthlos, sollte nun nicht auch das Philosophiren, als der innigste und höchste Ausdruck der menschlichen Geistesthätigkeit begrenzt seyn, und sollte es nicht ein Gebiet geben, wohin der menschliche Geist zwar gern abschweift, wo aber seine Kräfte beim Philosophiren nicht zureichen? Wenn das Philosophiren eine Operation der Denkkraft ist, wenn sich diese durch Denken und Erkennen äußert, so hat das Philosophiren Grenzen. Allein es lassen sich viele Dinge denken, die man nicht erkennen kann; was sich im Begriffe, als einem Verbundenen der den Gegenständen eigenthümlichen Merkmale nicht widerspricht, das ist denkbar, aber noch nicht erkennbar. Hieraus folgt, daß die Grenzen des Denkens einen größern Umfang haben, als jene des Erkennens. Da aber das bloße Denken noch kein Philosophiren ist, weil dies nach Grundsätzen geschieht, so kann auch die Grenze des Denkbaren nicht die Grenze des Philosophirens seyn, und da uns nun keine andere Thätigkeit der Denkkraft übrig bleibt, als das Erkennen, so fragt es sich, ob dies die Grenzen des Philosophiren bezeichnen kann? Nicht allein zum Denken, sondern auch zum Erkennen hat man ein Objekt nöthig, welches gedacht und erkannt wird. Zum Denken aber wird weiter nichts erfodert,

als seine Möglichkeit; zum Erkennen hingegen ist noch seine Wirklichkeit nothwendig. Nun ist nichts wirklich als was im Raume und in der Zeit befindlich seyn kann, oder was als Grund der Wirksamkeit eines Vermögens oder einer Kraft des menschlichen Geistes zu betrachten ist, oder was als Bedingung der Foderung dieser Kräfte und Vermögen voraus gesezt werden muß. Hängt etwas als Grund mit dem Andern zusammen, was im Raume oder in der Zeit existirt, oder muß etwas als Bedingung zur Wirklichmachung gewisser Foderungen unserer Vernunft angesehen werden, so macht dasselbe einen Gegenstand des Erkennens in der weitläuftigsten Bedeutung aus, wo es ein Fürwahrhalten aus theils objektiven, theils subjektiven Gründen bedeutet. Ist Gott gleich kein Gegenstand des Erkennens selbst, so sind dies doch die Bedingungen seiner Annahme. Das nämliche ist der Fall mit der Unsterblichkeit und der Freiheit der menschlichen Seele. Giebt es also eine Grenze des Philosophirens, und daß es eine solche geben muß, geht daraus hervor, daß dasselbe eine Thätigkeit unserer Denkkraft in ihrem Verfahren nach Grundsätzen ausdrückt, so kann dieselbe nicht das bloße Denkbare, sondern es muß das Denkbare und Erkennbare zugleich seyn. Läßt man diese Einschränkung gelten, so ist alles Philosophiren bloß auf diese Welt beschränkt, und man begeht einen Irrthum, wenn man sich über Gegenstände einer andern Welt zu philosophiren vornimmt. Ueber Gegenstände dieser Art läßt sich nur in so weit philoso-

phiren, als sie einen vernunftmäßigen Zusammenhang entweder mit unserm Geiste und mit dessen Ansprüchen, oder mit den äußern Dingen in dieser Welt haben. Sonst kann man über sie wohl phantasiren, aber nicht philosophiren, und welchen Gewinn glaubte man dadurch zu erreichen, daß man den Vorhang aufzöge und erführe, welches Schicksal uns dort erwarte, oder welche Einrichtung der Dinge dort statt finde? Das Philosophiren ist ein irrdisches Geschäft, hat aber einen himmlischen Ursprung, und wenn man einen zweckmäßigen Gebrauch davon macht, so führt es zur Gottheit.

II.

Zweck des Philosophirens.

Was der Mensch mit Besonnenheit thut, dabei hat er einen Zweck, weil, sobald er sich etwas bewußt ist, ihn eine Vorstellung leitet und bestimmt. Diese leitende Vorstellung ist der Zweck, den er erreichen will; und da das Philosophiren die besonnenste Thätigkeit des menschlichen Geistes ist, so muß er dabei nach einem Ziele streben, dessen Erreichung zwar vielleicht im Unendlichen liegt, weil dasselbe eine Vernunftaufgabe ist, das er aber doch weder aufgeben will noch kann. Warum philosophirt also der Mensch? Was will er dadurch erreichen, und welches ist der Zweck, der hierin sein Nachdenken bestimmt? Außer ihm kann derselbe nicht liegen, weil das Philosophiren keine Veränderung in der Natur hervorbringen soll, sondern er muß in ihm gegründet seyn, und wenn man die Natur des Menschen, ihre Anlagen und Kräfte, ihre Bestrebungen und Foderungen in Betracht zieht, was kann wohl das Ziel seyn, das durch ein philosophisches Denken in ihm erreicht, und dessen er sich bemächtigen soll? Es

giebt zwei Ideen die den Menschen zum Philosophiren bestimmen können: diese sind entweder die Ausbildung und Vervollkommnung seiner Anlagen und Kräfte, oder der Inhalt, welcher das Produkt ihrer Thätigkeit ist. Man kann also einen doppelten Zweck des Philosophirens 1) einen formellen und 2) einen materiellen annehmen. Man kann durch dasselbe entweder sich vervollkommnen, oder dadurch einsichtsvoller und besser werden wollen.

Was den formellen Zweck des Philosophirens anbelangt, so fragt es sich, worin hat er seinen Grund? Da der Zweck des Menschen auf dieser Erde die Ausbildung aller seiner Anlagen zur Freiheit und Selbstständigkeit ist, so kann er kein Geschäft betreiben, wobei er nicht dieses Ziel berücksichtigt. Allein ein solcher Grund läßt sich nicht bloß auf das Philosophiren, sondern auf jede andere Handlung und Thätigkeit des Menschen anwenden, und es soll doch bestimmt werden, warum der ein Zweck des Philosophirens die Kultur der menschlichen Kräfte sey. Wenn der Mensch nach Grundsätzen denken und erkennen soll, so muß er nicht allein eine große Geübtheit im Nachdenken, sondern auch eine Stärke erlangt haben, die mit Leichtigkeit und Muth die Hindernisse überwindet, welche sich dem Philosophiren in den Weg stellen. Wie ist es nun möglich, daß er diese Foderung erfülle, so lange er nicht seine Kräfte entwickelt und vervollkommt hat? Wie

will er sich etwas zu trauen, und wie kann er sich von einem kühnen und beharrlichen Muthe begeistern lassen, so lange er nicht frei und selbstständig denkt? Es ist also für ihn durchaus nothwendig, seine Kräfte ausbilden, wenn ihm sein Unternehmen, die Erkenntniß der Dinge nach Grundsätzen zu betreiben, gelingen soll.

Der Mensch besitzt aber mehrere Anlagen und Kräfte, soll und kann er nun alle diese durch das Geschäft des Philosophirens vervollkommnen? Setzte das philosophische Nachdenken alle seine Vermögen in Thätigkeit, so müßte das Philosophiren sie uns insgesammt ausbilden, allein da dasselbe bloß ein Nachdenken nach Grundsätzen ist, so kann es bloß die Kultur derjenigen Kräfte beabsichtigen, welche beim Denken und Erkennen thätig sind, die mit demselben in Verbindung stehen, und zu Erleichterung desselben beitragen. Das Philosophiren soll außer der Denkkraft, alle Kräfte ausbilden und vervollkommnen, welche theils den Stoff zum Denken liefern, theils denselben vergegenwärtigen und lebendiger und anschaulicher machen. Die Entwickelung und Ausbildung der Sinne und der Einbildungskraft darf daher beim Philosophiren eben so wenig vernachläßigt werden, als jene des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft.

Es ist aber nicht genug, daß man sich etwas zur Aufgabe macht, und sich dasselbe zum Ziele irgend eines Be-

strebens setzt, es muß auch nachgewiesen werden, wie man durch ein Geschäft, bei welchem man sich einen Zweck macht, diesen erreicht. Wie ist es nun möglich, seine Kräfte beim Philosophiren auszubilden? Wenn man nachdenkt, so muß man einen Gegenstand haben, über den man seine Betrachtungen anstellt. Dieser Gegenstand wird durch einen innern oder äußern Eindruck gegeben, und da bloß die Sinne eines solchen Afficirtwerdens fähig sind, so sind dieselben beim Philosophiren wirksam. Ein Vermögen, das gebraucht wird, wird dadurch geübt und vervollkommt. Die Sinnlichkeit erlangt daher durch das Philosophiren nicht allein eine größere Empfänglichkeit für innere und äußere Eindrücke, sondern auch eine größere Fertigkeit, Lebendigkeit und Feinheit im Auffassen der mancherlei Erscheinungen in der Natur und im menschlichen Gemüth. Da der Philosoph aber nicht bloß einen Stoff nöthig hat, den ihm die Sinnlichkeit liefert, sondern da er auch Reflexionen über denselben anstellen, da er, soll diese Operation gelingen, ihn mit andern Gegenständen zusammenhalten, ihn mit seinen schon erworbenen Einsichten und Vorstellungen vergleichen, und denselben von allen Seiten betrachten muß, so muß derselbe beharrlich gemacht werden, allein wie will man dies mit Gegenständen des Gemüthes, die in der Zeit sich offenbaren, welche beständig wandelt, und stets auf der Flucht ist, möglich machen? Dieser Zweck wäre dadurch zu erreichen, daß man im menschlichen Gemüthe eine Kraft nachwiese, welcher die Fähigkeit besäße, nicht allein Ein-

drücke aufzunehmen, sondern sie auch fest zu halten, Vorstellungen nicht allein zu verbinden, sondern sie auch auf ihrer Flucht aufzuhalten, und sie vor einem schnellen Untergange zu bewahren. Nun besitzt der Mensch eine solche Kraft an der Einbildungskraft, und der Philosophirende trägt bei seinen Operationen eben so sehr zur Erregung ihrer Lebhaftigkeit, als zur Beförderung ihrer Thätigkeit bei, weil er bei seinem Nachdenken den in Untersuchung gezogenen Gegenstand vor sich hinstellen, fest halten, und ihn von allen Seiten betrachten muß. Daß nun aber auch die Vermögen, welche die Denkkraft ausmachen, ausgebildet und vervollkommt werden, sieht man daraus, daß das Philosophiren ein stetes Verbinden und Trennen der Vorstellungen, ein Ergründen der Ursachen, ein Erforschen der Zwecke und ein Erheben der Gedanken zur unbedingten Einheit erfodert. Der Denker kann nicht beim Bedingten stehen bleiben, sondern muß zum Unbedingten fortschreiten, weil es ihm nicht so wohl um die Kenntniß des Einzelnen, als vielmehr um eine Einsicht des Ganzen in seinem Zusammenhange mit dem Einzelnen zu thun ist: seine Vernunft ist unbefriedigt, so lange nicht der erste Grund von etwas Erscheinenden aufgefunden ist, und da dies nicht immer möglich, und bisweilen sehr schwerlich ist, und er dennoch nicht von dem Bestreben dieser Foderung der Vernunft gnüge zu leisten abläßt, weil er nur darin Beruhigung findet, daß er entweder den Gegenstand bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt, und ihn in seiner verborgenen Wirksam-

keit belauscht, oder daß er einsieht, und zwar aus Vernunftgründen, daß der Mensch nichts darüber ausmachen kann, weil die Natur ihm die Kräfte dazu versagte, ob sie ihm schon die Begierde, das Geheimniß zu ergründen, einflößte, so ist die stets regsame und unruhige Begierde nach der Erforschung der letzten Gründe ein stets widerkehrender und wirksamer Antrieb, die Denkkraft thätig zu erhalten und zu vervollkommenen.

Wäre nun auch die Ausbildung unserer Kräfte bloß der einzige Zweck, den man durch Philosophiren sich vorsetzte und zu erreichen suchte, so würde dasselbe doch schon ein Gewinn für die Menschheit seyn, den keine andere Beschäftigung in dem Grade gewährt, weil alle übrigen Bestrebungen des Menschen seinen Geist theils zu sehr an die Erde fesseln, theils bloß seinen Verstand in Anspruch nehmen, aber nicht seine Vernunft zu ihrer höchsten Thätigkeit reitzen. Allein außer diesem formellen Zweck des Philosophirens giebt es noch einen materiellen, und von welcher Art kann dieser nun seyn? Da der Inhalt unseres Nachdenkens hierbei in Betracht kommt, und aller Stoff der Gedanken sich theils auf das Wissen, theils auf das Handeln bezieht, so giebt es einen doppelten materiellen Zweck des Philosophirens. Man will entweder wissen, was ein Gegenstand seinen Gründen und Ursachen nach ist, oder in welchem Verhältnisse er zu unserer Willensthätigkeit steht. Von den materiellen Zwecken des Philosophirens ist also

der Eine ein theoretischer, der Andere ein praktischer; der Erste hat das Wissen, und der Andere das Handeln zur Absicht, und da beim Philosophiren die Vernunft das gesetzgebende Vermögen ist, so ist der materielle Zweck des Philosophirens ein unbedingtes Wissen und ein unbedingtes Handeln. Nun fragt es sich aber, was unter einem solchen Wissen und Handeln zu verstehen sei? Wer etwas unbedingt weiß, der erkennt dasselbe aus seinen letzten Gründen, und da ein System solcher Erkenntnisse Philosophie heißt, so ist der Eine von den materiellen Zwecken, da er das Erkennen aus Grundsätze vermittelst bloßer Gedanken betrifft, theoretische Philosophie. Diese bringt nicht allein Einheit in die ganze Masse unserer Erkenntnisse, sondern begründet sie auch, und da die Philosophie die letzten Gründe aufsucht, so müssen unsere Erkenntnisse, so bald sie philosophisch seyn sollen, sich auch auf einen ersten Grundsatz stützen. Dieser dient ihnen theils zum Erkenntniß, theils zum Vereinigungsprincip, und der materielle Zweck des Philosophirens in Ansehung des Erkennens ist erreicht, wenn jede Art von Kenntnissen sich auf einen denselben eigenthümlichen Grundsatz stützt, und wenn sie sich insgesammt auf ein oberstes Erkenntnißprincip gründen.

Das Denken und Erkennen beim Philosophiren, das nach Grundsätzen geschieht, bezielt Philosophie, die eine Wissenschaft der ursprünglichen Bedingungen der Wirksamkeit des menschlichen Geistes und ihres Zusammenhanges

mit der Natur ist. Die theoretische Philosophie beabsichtigt eine Vernunfterkenntniß des Menschen und der Natur, und da bei jeder solchen Erkenntniß nach Grundsätzen verfahren werden muß, so soll durch die Philosophie die Erkenntniß sowohl begründet, als zur systematischen Einheit gebracht werden. Durch diese Art der Philosophie geschieht der theoretischen Vernunft gnüge; allein wenn man auch in seine Erkenntnisse Einheit bringt, und sie auf Grundsätze stützt, so bleibt doch noch eine Regung unsers Gemüthes unbefriedigt, und ein Sehnen ungestillt. Die Erkenntniß der Dinge und des Menschen nach Grundsätzen ist also noch nicht das Höchste; es muß noch eine Aufgabe gelößt werden, wenn der Mensch in seinem Innern befriedigt werden soll, was muß nun geschehen, wenn der Mensch nicht durch unbefriedigtes Sehnen und durch eine unerfüllte Foderung entzweit, sondern mit sich zufrieden gestellt werden soll? Er muß alles sein Wissen, alle seine Kenntnisse auf einen Zweck beziehen, dessen Realisirung sich als Pflicht ankündigt, und da dieser Zweck die Tugend ist, so muß er nicht allein alle Foderungen des Sittengesetzes aus Achtung gegen die Vernunft erfüllen, sondern auch das Pflichtgebot selbst zum Bestimmungsgrunde seines Thun und Lassens machen. Der zweite materiale Zweck des Philosophirens kann nun kein anderer seyn, als dieser, weil er alle Erkenntnisse einigt, alle Foderungen befriedigt, und Harmonie in die mancherlei Ansprüche, Regungen, Wünsche und Thätigkeiten des menschlichen Gemüthes bringt,

und sich allem, was menschliches Antlitz trägt, als Pflicht ankündigt. Wer nun alles sein Denken und Erkennen, Thun und Lassen nach den Foderungen des Sittengesetzes einrichtet, der ist ein Weiser, und da die Wissenschaft der Bedingungen, unter welchen dieses geschehen kann, Weisheitslehre ist, so ist diese der zweite und höchste materiale Zweck des Philosophirens. Allein nun fragt es sich, wie hat man es anzufangen, daß man durch Philosophiren diese beiden materialen Zwecke erreicht? Wenn man nach systematischer Einheit in seinen Erkenntnissen strebt, so muß man einen Grundsatz aufsuchen. Dieser ist nicht allein die Stütze, die das ganze Gebäude hält, sondern auch der Punkt, der alle Einheit möglich macht. So viel es nun verschiedenartige Erkenntnisse giebt, so viel muß man auch Grundsätze haben: denn da der Grundsatz den Inhalt bestimmen soll, so muß er in Ansehung des Letztern gleichartig seyn. Nicht das Ungleiche kann der Bestimmungs- und Erkenntnißgrund seyn, sondern das Gleiche. Diese einzelnen Grundsätze aber sind Trümmern, die auf dem weiten Ozeane des Wissens herumtreiben, und die, so lange sie diesen Anblick gewähren, die Vernunft nicht befriedigen. Diese ringt nach einer Einheit des Unbedingten in Ansehung aller unserer Erkenntnisse, und ob schon hier noch nicht ausgemacht werden soll, ob es ein solches erstes Princip geben kann, das alle unsere Erkenntnisse leitet und bestimmt, und das nicht allein in Betreff derselben einen formellen, sondern auch

einen materiellen Werth habe, so wollen wir doch unterdessen annehmen, daß ein solches Princip möglich sei, und daß sich alles, was der Mensch durch seine Vernunft wissen und erkennen kann, auf ein erstes Princip bringen lasse, weil es hier darauf ankommt, daß alle unsere Erkenntnisse nicht allein einen systematischen Zusammenhang, sondern auch einen ersten Vereinigungspunkt haben. Giebt es nun eine Kraft im Menschen, die eine solche Anfoderung befriedigen kann? Alles, was die Vernunft denkt und erkennt, verbindet sie zur unbedingten Einheit, und alles was sie in Untersuchung nimmt, dabei verlangt sie, daß sich dasselbe auf einen Grundsatz stütze, der alle einzelnen Erscheinungen zusammenhalte und einige, und da sie auch zugleich alles menschliche Wissen als eine solche Einheit, die auf einen Grundsatz fußt, betrachtet wissen will, so leuchtet ein, daß die Vernunft das Vermögen seyn muß, das den einzelnen Wissenschaften einen gemeinschaftlichen Punkt anweißt, der ihnen statt des Trägers dient. Wenn man nun annimmt, daß die Foderungen der Vernunft nicht trügen können, und daß man, wenn man ihre Ansprüche gehörig vernimmt, und ihre Regungen wohl versteht, sich unmöglich irren kann, so muß irgend etwas Wahres in der Anfoderung der Vernunft, bei allen unsern Erkenntnissen eine unbedingte Einheit zu berücksichtigen, liegen. Es sei also eine solche Anfoderung der Vernunft Wahrheit, wie gelangt man nun dahin, daß man dieselbe in Ansehung der Erkennt-

nisse befriediget? Wenn wir in allen Dingen, die wir unserm Nachdenken unterwerfen, das Gleichartige herausheben, und mit einander verbinden, das Ungleichartige absondern, und mit dem ihm Verwandten vereinigen, so bewirken wir im Fortschreiten einer solchen Operation eine Einheit, allein diese ist eine bedingte, weil sie so viele Einheiten gestattet, als gleichartige Gegenstände sind; da aber dies die Vernunft nicht befriedigt, und die Aufgabe nicht löst, so muß zwischen dem Gleichartigen und Ungleichartigen ein Vereinigungspunkt gesucht werden, der wenn er auch keine materielle, doch eine logische Einheit bewirkt. Diesen Punkt erhalten wir, wenn wir eine Idee auffinden, die aus der Vernunft entsprungen ist, und die das allen Erkenntnissen Gemeinschaftliche ausspricht. Dies ist die Idee der Philosophie, die hier angesehen wird, als hätte sie bloß logische Gültigkeit, und die zum ersten und unbedingten Grundsatz für unsere Erkenntnisse dient. Was wir denken und erkennen, muß nach Grundsätzen gedacht und erkannt werden, und wenn nun die erste Bedingung des Seyns und der Grund der Möglichkeit desselben im systematischen Zusammenhange, und also nach Grundsätzen gedacht wird, so giebt es für alles, was durch Philosophiren in Betreff des Erkennens ausgemittelt wird, einen ersten und höchsten Erkenntnißgrund, der das Gleichartige und Ungleichartige auf einen und denselben Probierstein bringt, und mit beiden eine gleiche Feuerprobe der Wahrheit vornimmt. Die Idee der Phi-

losophie ist das leitende und vereinigende Princip, und soll der gesuchte materielle Zweck des Philosophirens erreicht werden, so muß alles an dieselbe gehalten, sein Gehalt durch sie bestimmt, nnd seine Gewißheit und Festigkeit dadurch ausgemittelt werden.

Ist der höchste Punkt in Ansehung der Erkenntnisse erreicht, so muß der andern Foderung der Vernunft auch gnüge geschehen. Alle Gedanken, alle Kenntnisse, alle Einsichten sollen als zur Beförderung der Tugend beitragend, angesehen werden; es muß also der Philosophirende nicht allein jede Betrachtung als unwahr verwerfen, welche das Recht der Menschheit und die Achtung gegen dieselbe beeinträchtigt, sondern er muß auch einen Lebenswandel führen, der den Foderungen des Rechts- und Sittengesetzes entspricht, und der ein Ausdruck einer tugendhaften Gesinnung ist. Die Heiligachtung der Menschheit muß die Triebfeder seyn, die sein Thun und Lassen bestimmt, und eine reine heilige Gesinnung muß sein Innerstes beseelen. Macht er sich diese zum bestimmenden Princip seines Willens, so thut er den Anfoderungen gnüge, welche die Vernunft als zweiten und höchsten materialen Zweck des Philosophirens aufstellt.

Daß man eine solche Ansicht des Philosophirens stets vor Augen gehabt habe, und noch hat, sieht man daraus, daß man sich unter demjenigen, der das Geschäft des Phi-

losophirens treibt, stets einen Mann gedacht hat, der der Tugend huldigt, und der durch sein Leben ein Ideal von Weißheit, Güte, Gerechtigkeit und Humanität zu realisiren sucht, dessen Seltenheit zwar innig betrübt, das aber doch noch nicht gänzlich von der Erde verschwunden ist, und wenn zumal nicht zu läugnen ist, daß wir bei fortschreitender Aufklärung in Ansehung der Beurtheilung des Moralischen und Rechtlichen im Menschen immer strenger werden, so ist vielleicht auch diese ernste Ansicht des Lebens mit Schuld, daß wir der Philosophen jetzt so wenige finden, die außer der Schule ein Ideal eines edlen und tugendhaften Mannes aufstellen. Wenn der Weise die Leidenschaften zwar nicht ausrotten, welches er nicht vermag, aber doch beherrschen, wenn er in seinem Gemüthe eine Ruhe und Heiterkeit des Geistes bewahren soll, die ihn fähig macht, das Wahre unverfälscht aufzufinden, und die Achtung gegen die Menschheit in sich unvergänglich zu nähren, so ist die Philosophie, die dazu verhilft, wieder in ihre ursprünglichen Rechte eingetreten; sie ist wieder die Himmelstochter worden, für die sie sich ausgiebt, und sie beweißt wieder die Kraft, die ihre überirrdische Abkunft beurkundet. Kann denn aber auch der Philosoph alle diese Foderungen, welche die Vernunft an ihn macht, erfüllen? Das Philosophiren ist der besonnenste Zustand, wobei alles nach Absicht geschieht, und wo das deutliche Bewußtseyn keinen Augenblick verlöschen darf, und da nun eben ein solcher Zustand zur Beförderung einer allseitigen Kultur unserer Kräfte sehr

günstig ist, weil man bald diesen bald jenen Gegenstand zum Betrachten beliebig herauswählen, und bald diese bald jene Anlage oder Kraft zur Thätigkeit rufen kann, so erreicht man durch Philosophiren den aufgegebenen Zweck: denn wo giebt es wohl ein Denkgeschäft, das so viele Kräfte auf einmal zur Wirksamkeit nöthigte, als das Philosophiren? Welche Wissenschaft dringt mehr darauf, daß sich alle Kräfte beim Nachdenken über die Gegenstände, die ihren Inhalt ausmachen, einander unterstützen, als diejenige, die den Grund und die Bedingung aller Erscheinungen nach Grundsätzen zu erforschen, und das Innere und Aeußere des Menschen und der Natur in seinem ganzen Umfange kennen zu lernen strebt? Alle Kräfte müssen hierbei thätig seyn, allein diese Thätigkeit ist keine regellose, sondern eine besonnene, die stets die Erreichung eines mit dem schärfsten Nachdenken verfolgten Zieles zur Absicht hat, und was ist diese Absicht wieder anders, als die Wissenschaft, die den Namen Philosophie führt? Wenn man nun nach dem Ersten und Letzten der Dinge strebt, wenn man ihren Urgrund aufsucht, wenn man ihren Zusammenhang erforscht, so ist man bemüht ein wissenschaftliches Ganze seine Erkenntnisse zu erhalten. Durch Philosophiren wird also auch die Philosophie als das zweyte Ziel des Philosophirens erreicht. Zieht man den dritten Zweck des Philosophirens in Betracht, und zerlegt ihn in seine Bestandtheile, von wem läßt sichs wohl eher annehmen, daß es ihm am leichtesten werden müsse, ein moralisch guter Mensch zu werden, als

von demjenigen, der weiß, worin das Gute nicht allein besteht, und der nicht allein die Triebfedern kennt, welche ihn dabei bestimmen sollen, sondern der sich auch durch das Denken eine Ruhe und Heiterkeit des Gemüthes, eine Leidenschaftlosigkeit und Besonnenheit erkämpft, welche der Stärke des Vorsatzes im Guten eben so günstig ist, als sie ein deutliches, nie unterdrücktes Bewußtseyn des Sittengesetzes befördert. Der Philosoph hat überdies noch einen steten Umgang mit Ideen, die das Gemüth erheben, und zugleich einen Enthusiasmus für alles Edle und Gute, Gerechte und Heilige erwecken; wer könnte also bei einer solchen Gemüthsstimmung, welche das Philosophiren unterhält, nur eine That sich erlauben, die dem Heiligen in seinem Gemüthe zu nahe träte, und sich an demselben vergriffe? Wer wäre im Stande, sich absichtlich eine Uebertretung zu Schulden kommen zu lassen, die denjenigen, der sie sich mit klaren Bewußtseyn denkt, und der sich stets mit seinem Gemüthe und dessen Thätigkeiten beschäftigt, nicht allein vor sich selbst verächtlich machen, sondern auch nie wieder einen unbefangenen Blick in sein Inneres thun lassen würde? Aus demjenigen also, daß sich die Philosophie mit Ideen beschäftigt, daß sich das Bewußtseyn des moralischen Zustandes demjenigen, der philosophirt, stets aufdringt, daß das Sittengesetz und seine Foderungen ihm besonders deutlich einleuchten, folgt, daß kein Zustand der Tugend günstiger ist, als das Philosophiren. Sind nicht alle Philosophen Weise,

so liegt es darin, daß sie sich die Zwecke des Philosophirens nicht deutlich genug gemacht haben, und daß noch nicht die Ehrfurcht gegen die Tugend in ihrem Busen erwacht ist, welche eine allseitige Ansicht desjenigen, was der Mensch ist, und was er seyn soll, jederzeit zur Folge hat.

III.

Von den Bedingungen zu philosophiren.

Wer ein Geschäft betreibt, hat gewisse Voraussetzungen nöthig, welche ihm die Ausführung desselben möglich machen. Dies sind Bedingungen, ohne welche er keinen vorgesetzten Zweck erreichen kann. Was muß also vorausgehen, wenn man philosophiren will, und wie versichert man sich dieser Bedingungen zu philosophiren? Zu allem Philosophiren sind gewisse Kräfte und Fertigkeiten nöthig, weil man mit Freiheit ein Ziel verfolgen will, und weil man dasselbe nicht anders als durch Selbstthätigkeit erreichen kann. Allein wenn jemand auch die Geschicklichkeit zum philosophischen Nachdenken besäße, so würde er doch nicht im Stande seyn, die Aufgaben der Philosophie zu lösen; hierzu ist noch eine Kenntniß von Gegenständen nothwendig: besitzt man keine Einsicht in die Natur und Wirksamkeit der Dinge, so fällt das Philosophiren über sie gehaltleer aus; es sind also Materialen erfoderlich, mit denen man seine Thätigkeit befruchtet: denn wie will man z. B. die Erscheinungen der Natur und des menschlichen Gemüthes erklären, wenn man sie

nicht kennt? Hieraus folgt, daß gewisse Bedingungen als Prämissen zum Philosophiren nothwendig sind, und da nun der Mensch derjenige ist, der philosophirt und die Aeußerungen seines Geistes und die Erscheinungen der Außenwelt die Gegenstände ausmachen, über welche er philosophirt, so giebt es subjektive und objektive Bedingungen zu philosophiren. Jene haben ihren Grund in den Anlagen und in der Stimmung seines Geistes, diese sowohl in seinem Gemüthe, als außer demselben. Im Gemüthe finden sich Erscheinungen, welche die Produkte von den Geistesoperationen sind, und außer ihm stellt sich ihm die Natur mit allen ihren Reichthümern gegenüber, und da es nun die Aufgabe der Philosophie ist, sich und die Natur ihrem Seyn und Wesen nach aus Grundsätzen zu erklären und kennen zu lernen, so fragt es sich, welches sind die subjektiven Bedingungen, die dem Philosophiren zum Grunde gelegt werden müssen, und was ist also in demjenigen, der philosophiren will, vorauszusetzen, damit sein Denkgeschäft das vorgesteckte Ziel erreicht? Er muß nicht allein vorzüglich ausgebildete Geistestalente besitzen, sondern sich auch eine gewisse Gemüthsstimmung eigen gemacht haben, welche das Nachdenken erleichtert, und der Erforschung der Wahrheit günstig ist.

Da die Philosophie das Höchste und Wichtigste zu lösen hat, was es für den Menschen geben kann, da sie in und außer ihm Licht verbreiten, und da durch sie die Ungewißheit

im Wissen, die Unsicherheit im Hoffen vernichtet werden soll, so muß der Mensch seine Natur und dasjenige, was mit ihr in Verbindung steht und auf sie einwirkt, allseitig ansehen können; er muß sich und Andere leicht zu verstehen, und die äußere Welt zum Sprechen zubringen sich in den Stand setzen, wie ist nun dies möglich? Er muß

1) eine große Reizbarkeit und Feinheit der Sinne besitzen, um das, was in und außer ihm vorgeht, was sich in seinem Gemüthe offenbart, und in der Natur wirkt, mit Leichtigkeit aufzufassen, und nicht unbemerkt vor sich vorbeigehen zu lassen. Da der Mensch aber besonders wissen will, was Er ist und was Er vermag, so muß sein innerer Sinn sehr geübt und empfänglich seyn, damit jede Veränderung, jede leise Ahndung seines Gemüthes zu seinem Bewußtseyn gelange, um darüber philosophiren zu können. Wer seine Sinne nicht geübt hat, der kann keinen Stoff zum Philosophiren erhalten: denn sie sind das Organ, wodurch ihm die Kenntniß aller Dinge zu Theil wird; was sie nicht affizirt, das ist für nicht vorhanden, und was er nicht vermittelst ihrer aufnimmt, das kann seine Denkkraft nicht bearbeiten. Der innere Sinn als die Bedingung, von Innem affizirt zu werden, ist das Organ aller Vorstellungen; er muß daher auf eine solche Art vervollkommt werden, damit ihn alles, was sich, obschon leise, rührt und bewegt, sogleich anspreche. Alles, was in seinem Innern vorgeht, wodurch sich seine Geistesthätigkeit kund thut, gelangt zu dem Bewußtseyn des Menschen, ver-

mittelst des innern Sinnes. Ist dieser weder sehr reizbar und empfänglich, noch vervollkommt, so liegt die ganze innere Welt ohne Daseyn und ohne Zweck für den Menschen da; durch den innern Sinn muß er dieselbe auffassen, und durch ihn muß er sich mit sich selbst in Verkehr setzen. Will jemand die äußere Welt beobachten und kennen lernen, so muß er die äußern Sinne, als die Empfänglichkeit für Eindrücke von Gegenständen, die sich im Raume befinden, ausbilden und vervollkommen. Nicht selten ist es der Fall, daß es dem Philosophirenden mehr an einer leichten Empfänglichkeit der Sinne gebricht, als an der Fertigkeit im Denken: den Verstand und die Vernunft vervollkommt man selbst noch zu einer Zeit, wo jene sehr abgestumpft ist. Allein wie will, wie kann jemand richtig philosophiren, wenn er den Gegenstand als den Vorwurf seiner Betrachtung theils nicht richtig, theils nicht vollständig, theils nicht lebhaft und deutlich aufgefaßt hat? Wie will er in sich jenen Eifer, jene Lust am philosophischen Nachdenken ununterbrochen nähren und erhalten, wenn er nicht immer neue Erscheinungen gewahr wird, oder an solchen, die er schon kennt, neue Seiten auffindet, und wie ist dies anders möglich, als durch eine Reizbarkeit, Zartheit, Stärke und Lebendigkeit der Sinne, die alles im Fluge ergreift, die das kaum Entstandene ertappt, und die jede Veränderung in und außer uns sogleich auf der Stelle erlauscht?

Jeden Sinn übt man durch einen öftern, zweckmäßigen und absichtlichen Gebrauch desselben, und da wir weit kräftiger zur Aufmerksamkeit auf das, was außer uns vorgeht, genöthigt werden, als zu dem, was in uns geschieht, so ist dadurch für die äußern Sinne beinahe ohne unsern Willen eine Uebungsschule eröffnet. Der Mensch muß hören, wenn er einen Schall vernimmt; er muß sehen, wenn seine Augen Lichtstrahlen berühren, und diese erzwungene Aufmerksamkeit findet bei allen übrigen äußern Sinnen statt, und da der Sinn, der zum Wirken gezwungen wird, sich dadurch auch vervollkommt, so ist eine absichtliche Uebung der äußern Sinne lange nicht so nothwendig, ob sie schon nichts weniger als vernachläßigt werden darf, als jene des innern Sinnes. Der Mensch beschäftigt sich weit früher mit dem, was außer ihm ist, als mit dem, was in ihm vorgeht. Daher erlangen die äußern Sinne Empfänglichkeit und Stärke, ehe der Innere nur einigermaßen vervollkommt ist. Durch den frühern und öfteren Gebrauch der äußern Sinne entsteht aber nicht allein eine Scheu, in sein Gemüth einzukehren, und es zu beschauen, sondern auch eine Ungewohnheit und Ungeschicktheit, seine innern Regungen zu belauschen, alle Veränderungen in sich zu bemerken und zu erklären. Daher findet man so viele Menschen, die Langeweile haben, so bald keine äußere Erscheinungen ihren Geist beschäftigen, weil sie nicht im Stande sind, eine interessante Unterhaltung mit sich selbst anzufangen und fortzusetzen. Daher giebt es so Viele, die mit ihrem Gemüthszustande gänzlich unbekannt

sind, und daher fallen so viele als Opfer jeder äußern Versuchung, weil in ihnen durch die Unaufmerksamkeit auf ihr Inneres nicht jene Hochachtung gegen ihre Menschheit erwacht ist. Kann man den Menschen dahin bringen, daß er öfters mit sich selbst zu Rathe geht, daß er, vermöge der Empfänglichkeit seines innern Sinnens und der Geneigtheit, sich selbst zu beobachten, alle Arten von Regungen und Thätigkeiten in sich gewahr wird, so bewahrt man ihn nicht allein vor vielen Verirrungen und Lastern, sondern man führt ihn auch in das Heiligthum der Philosophie ein. Durch das Organ des innern Sinnes vernimmt er den Inhalt von den wichtigsten Aufgaben der Philosophie, und von den höchsten und heiligsten Ansprüchen seiner Natur; es ist also viel daran gelegen, diesen Sinn zu vervollkommnen; wie hat er es aber anzufangen, daß er diesen Zweck glücklich erreicht? Er muß starke Gefühle, interessante Vorstellungen, Affekten und Leidenschaften in sich erregen, und da diese Aeußerungen ihn auf sich aufmerksam machen, und in sich zurückziehen, so wird eben dadurch, daß er diese Gemüthszustände kennen zu lernen strebt, sein innerer Sinn geübt. „Welche Art von Beschäftigung aber ist zur Hervorbringung einer solchen Regsamkeit und Lebendigkeit des Gemüths besonders günstig?" Dies sind Gegenstände, die uns stets zu uns zurückführen, wenn wir sie begreifen wollen, und es giebt keine Art von Geschäft, das die Uebung des innern Sinnes mehr befördere, als die Lektüre von Gedichten, die gedanken- und geistreich sind. Durch sie geht

eine neue Welt in uns auf, und da wir in dieser einheimisch zu werden wünschen, so müssen wir mit ihr Umgang pflegen, und ihre Erscheinungen auffassen. Setzt man eine solche Uebung beständig fort, so muß der innere Sinn eine eben so große Empfänglichkeit für Eindrücke erlangen, als die äußern Sinne. Ein Gedicht, das einen Gemüthszustand schildert, stellt eine lebenvolle Szene in uns dar, und wer kann unempfänglich und unaufmerksam bleiben, wenn das Innere in voller Thätigkeit ist, und wenn stets neue Schöpfungen in demselben zum Vorscheine kommen? Außer der Lektüre von Gedichten trägt vorzüglich zur Ausbildung des innern Sinnes noch die Erforschung der Zustände unsers eigenen Gemüthes bei. Wenn ich mich frage: wie entsteht der Affekt des Lächerlichen? Was ist ein Traum, und woher rührt er? Nach welchem Gesetzen wirkt dabei die Einbildungskraft? Was ist die Liebe? Wie entsteht sie? Wie unterscheidet sie sich vom Wohlwollen, von der Zuneigung, Freundschaft u. s. w. und warum ist sie dem Menschen allein eigen? und suche diese Fragen so gut als möglich aufzulösen, so übe ich den innern Sinn, weil er eben das Organ ist, vermittelst welches sie zu meinem Bewußtseyn gelangen können.

Eine andere Bedingung, welche das Philosophiren voraussetzt, ist:

2) eine starke, lebhafte und reizbare Einbildungskraft. Diese faßt den durch die Sinne erhal-

tenen Stoff der Vorstellungen auf, verbindet ihn zur Einheit des Bewußtseyns, hält ihn fest und vergegenwärtigt ihn. Niemand kann eine lange Reihe von Gedanken verfolgen, und sich derselben ununterbrochen bewußt bleiben, ohne Hülfe der Einbildungskraft, die der Halter und Träger derselben ist. Sie leistet aber den Philosophirenden nicht allein diesen Dienst, sondern sie macht auch die Vorstellungen lebendiger und anschaulicher; sie ruft das Vergangene in die Gegenwart zurück, und mit Blitzesschnelle erweckt sie eine Vorstellung nach der Andern, die entweder nach dem Caussal- oder nach dem Assoziationsgesetze mit dem Gedanken, der uns so eben beschäftigt, verwandt ist. Sollen wichtige Entdeckungen gemacht, sollen interessante Wahrheiten aufgefunden werden, sollen Lücken und Mängel in unserm Gedankensysteme entdeckt werden, so bedarf es eines schnellen Blickes der Einbildungskraft. Diese muß mit einem Zauberschlage die ganze Ideenreihe vor uns hinstellen, und fixiren, damit wir sie wie ein Angeschauetes und Beharrliches betrachten und übersehen können. Woher kommt es, daß es so viele Denker giebt, die ihren Begriffen weder die gehörige Denklichkeit, noch die nöthige Vollständigkeit geben können? Es fehlt ihnen an einer lebendigen und bildenden Einbildungskraft, die den Gegenstand, den sie untersuchen, sogleich in seiner Vollständigkeit ihnen vorstellt. Worin liegt es, daß so treffliche Denker keine Wahrheit eindringlich darzustellen im Stande sind? Was ist der Grund, daß ihre sowohl schriftliche,

als mündliche Vorträge kalt und uninteressirt lassen? Worin liegt die Erscheinung, daß sich so wenige Menschen in den Gedankengang Anderer hineindenken, und denselben als ein Ganzes auffassen können? Hätten sie ihrer Einbildungskraft durch die Betrachtung des Schönen und Erhabenen in der Natur und Kunst, und durch die Lektüre von Gedichten, mehr Lebendigkeit, Regsamkeit, Schnelligkeit und Biegsamkeit verschafft, so würden sie im Stande seyn, das Vergangene durch eine geistige Anschauung zu vergegenwärtigen, das Zerstreuete zur Einheit zu verbinden, das Dunkle zu erhellen, und das Verborgene aufzufinden. Für das Geschäft des Philosophirens ist daher die Einbildungskraft unentbehrlich, weil sie das Zurückgehen vom Princip zu den einzelnen Fällen, und von diesen zu jenem erleichtert; denn da die Vorstellungen auf einer steten Flucht begriffen sind, da der Verstand nur diejenigen festhält, mit denen er sich eben beschäftigt, so bedarf es der Unterstützung der Einbildungskraft, um nichts in der Ideenreihe verlohren gehen zu lassen. Ohne ihren Beistand ist das Geschäft des Denkens stets abgebrochen; ohne ihre Lebhaftigkeit entgehen uns viele entfernte Verhältnisse und Beziehungen, und ohne ihre magische Kraft fehlt es dem Denken sogar an Reiz und Annehmlichkeit.

Soll jemand philosophiren, so muß 3) seine Denkkraft, Fertigkeit im Verbinden und Trennen der Vorstellungen, Energie in der Auffassung des Ganzen, Geübtheit

in der Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine und umgekehrt besitzen: denn will man den Gegenstand zum Sprechen bringen, so kann dies nicht anders, als durch eine geübte Denkkraft geschehen, die sich seines ganzen Inhaltes bemächtigt, und ihm dem Geiste durch Begriffe verständlich macht. Wer noch im Denken ungeschickt ist, kann auch noch nicht philosophiren; es ist daher nöthig, daß man die Denkkraft absichtlich übt, daß man ihre Thätigkeit erhöht, und daß man ihr Stärke und Gewandtheit zu verschaffen sucht. Wer fleißig den angeschaueten Gegenstand nach seinem Inhalte, seiner Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit andern Gegenständen, seiner Ursache und seinem Grunde, seiner Wirkung und Folge, und seinem Zusammenhange mit dem ganzen Systeme der Erkenntnisse erforscht, der übt seinen Verstand im Verbinden und Trennen der Vorstellungen, seine Urtheilskraft in der Unterordnung der Vorstellungen unter ihr Princip, seine Vernunft im Schließen und im Zurückführen des Gedachten und Erkannten zur unbedingten Einheit. Da nun das Philosophiren ganz vorzüglich ein Geschäft der drei angeführten Vermögen ist, so liegt sehr viel daran, daß die Denkkraft Gewandheit, Fertigkeit und Stärke erlange. Diese Eigenschaften aber sind noch nicht hinlänglich, wenn das Philosophiren mit Glück vorgenommen und fortgesetzt werden soll. Die Denkkraft muß bei ihren Operationen auch noch auf Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe, auf Richtigkeit der Urtheile und auf den Reichthum der Ideen sehen. Die Begriffe erleuch-

ten den Gegenstand, und bringen ihn zum Sprechen, die Urtheile geben ihm Wahrheit, und die Ideen Werth und Zusammenhang.

Die vierte Voraussetzung zum Philosophiren ist ein Gedächtniß, das mit Leichtigkeit die Gedanken behält, und mit Schnelligkeit wieder zurückruft. Vergäßen wir sogleich das Gedachte wieder, so wäre das Denken eine bloße Beschäftigung mit dem, was eben Eindruck auf uns macht. Allein der Philosophirende soll aus dem ganzen Vorrathe von Vorstellungen aller Jahrhunderte das Wahre und Gewisse herausfinden, er soll sich durch die Verirrungen seiner Vorgänger warnen, und durch ihren richtigen Blick leiten lassen, und da nicht zu leugnen ist, daß das, was Platon und Aristoteles, Leibnitz und Hume, Locke und Spitnoza gethan, nicht bloß zur Belehrung, sondern auch zur Warnung dienen soll, so muß er im Stande seyn, jeden Augenblick dasjenige in sein Bewußtseyn zurückzurufen, was diese großen Geister gedacht haben. Unser Zeitalter ist auch deshalb so fruchtbar an neuen Systemen, die, wie man wähnt, auch neue Gedanken enthalten, weil man die Ausbeute, welche die Denker der Vergangenheit zu Tage gefödert haben, entweder nicht kennt, oder nicht beachtet. Ein gutes und treues Gedächtniß ist daher als der Sammelplatz von einer Menge Ideen der größten Geister aller Jahrhunderte, zum Philosophiren unentbehrlich, damit man sowohl Irrthümer vermeidet, als seinen Gedanken Gehalt und Bedeutung verschafft.

Wenn jemand aber auch alle die Kräfte, welche zum Denken erfoderlich sind, dasselbe unterstützen und befruchten, leiten und regieren, vortrefflich ausgebildet und vervollkommt hat, so würde ihm doch das Philosophiren noch nicht sonderlich gelingen, wenn er nicht noch einige andere Bedingungen erfüllte. Der Philosophirende soll nicht einzelne Gedanken aufgreifen, sondern soll sie zu einem Ganzen verbinden; dies soll wahr und einleuchtend seyn, allein wie kann er diese Foderungen erfüllen, wenn sein Gemüth nicht ruhig, wenn sein Geist von Vorurtheilen beherrscht, und sein Herz von Leidenschaften zerrissen wird? In einem solchen Zustande ist er keiner unbefangenen, vorurtheilslosen Betrachtung der Dinge fähig; er urtheilt nach den Eingebungen seiner Leidenschaften; er entscheidet nach Vorliebe oder Haß; er bestimmt den Werth der Gegenstände nach dem, was seinen Affekten oder Leidenschaften schmeichelt. Da aber eine solche Beurtheilungsart gänzlich von dem Ziele abführt, nach welchem man beim Philosophiren zu streben hat, so muß man sein Gemüth ruhig, unbefangen und heiter erhalten. Es sind also noch als subjektive Bedingungen solche Zustände des Gemüthes anzusehen, welche die Denkkraft in ihrer Besonnenheit und Freiheit nicht stören und irre führen. Der Philosophirende muß:

5) ein unbefangenes Gemüth haben, das einer freien vorurtheilslosen Betrachtung des Innern des Menschen und der Natur fähig ist, das ohne Vorurtheile jeden Gegenstand untersucht, das weder Haß noch Bitterkeit auf

die Beurtheilung der Meinungen Anderer Einfluß haben läßt, das den Geist in einer solchen Stimmung erhält, welche das reine unverfälschte Auffassen und Ansehen der Ideen Anderer begünstigt. Ist dies nicht der Fall, so kann uns die Wahrheit nicht zu Theil werden. Wir sehen alles durch ein gefärbtes Glas, und haben nicht die Ideen Anderer aufgefaßt, sondern haben uns in unsern eigenen Vorurtheilen und Irrthümern verstrickt, die wir dem Andern andichten. Daß eine solche Gemüthsstimmung selten und vielleicht auch schwierig ist, lehrt die Geschichte unsers Zeitalters, wo die Klage über Mißverständnisse und über Entstellung der Ideen der Philosophen von allen Seiten ertönt. Nicht selten sind wohl beide Parteien Schuld an Mißverständnissen, allein die Ursache dieser liegt sicher weit öfterer an dem Leser als an dem Schriftsteller, der sich unbefangen hingiebt, und auch wieder eine solche Gemüthsstimmung beim Lesen erfodert.

Nicht aber bloß Unbefangenheit des Gemüthes ist zum Philosophiren erfoderlich, sondern auch: 6) Ruhe und Leidenschaftslosigkeit. Wird das Gemüth von Leidenschaft bestürmt und zerrissen, wie will man ein Geschäft verrichten, das die größte Besonnenheit erfodert? Wie will man wissen, wohin man in der Auffindung des Resultates gelangt, wenn sich der Geist nicht nach allen Seiten ruhig umschauen, diese oder jene Ansicht den Gegenständen abgewinnen, und diese oder jene Seite kräftig heraus-

heben kann? Die Leidenschaften trüben nicht allein den Verstand, sondern stellen dem Geiste auch Phantome vor, die nicht in der Wirklichkeit zu finden. Soll das Philosophiren daher zur Wahrheit führen, so muß uns dabei keine Unruhe, kein inneres Toben stören; es ist um uns geschehen, so bald wir den unruhigen Bewegungen der Affekten und Leidenschaften zur Beute werden.

Außerdem erfodert das Philosophiren 7) eine frohe und heitere Gemüthsstimmung; haben wir diese, so fließen unsere Gedanken leicht dahin; es strömen uns Ideen zu, wir werden Ansichten gewahr, die uns sonst unbekannt waren; wir verfolgen unsern Zweck mit Muth und Kraft, und wenn wir eine solche Heiterkeit in uns stets zu bewahren suchen, so kann es nicht fehlen, daß wir das Gesuchte finden.

Endlich ist zum Philosophiren auch noch 8) Muth, Stärke und Unerschrockenheit erfoderlich. Muth bedarf es zur Ueberwindung der Hindernisse, die sich dem Forschen nach Wahrheit in den Weg stellen; oft ist es nothwendig, daß wir einen Versuch mehrmals anstellen, daß wir eine und dieselbe Erscheinung mehrmals beobachten, daß wir unsere Gedanken beständig revidiren, und wie leicht kann sich dann ergeben, daß dasjenige, was wir für Wahrheit hielten, uns jetzt als Irrthum erscheint, entweder weil sich unsere Einsichten in den Gegenstand vermehrt, oder weil wir ein Merkmal, das ihm eine ganz andere Ansicht

zu geben im Stande ist, übersehen, oder weil wir durch irgend einen äußern oder innern Umstand veranlaßt, unsere Meinungen geändert haben. Hier darf uns nun nicht etwann wegen unserer oft vergeblich angewandten Mühe ein Verdruß ergreifen, und uns alles Suchen nach dem was wahr und gewiß ist, verleiten; es giebt etwas Wahres und Gewisses, und wenn auch die Anzahl solcher Sätze, die gar keinem Zweifel mehr ausgesetzt sind, sehr klein ist, so können wir uns doch, wenn wir muthig ausharren, und ununterbrochen im Nachdenken fortfahren, mit der Hoffnung schmeicheln, daß wir etwas erbeuten werden, was unsere Zweifel verscheucht, und unsere Unruhe zum Schweigen bringt. Dem Denker muß es nicht immer sowohl um die Wahrheit, als ums Forschen nach derselben, und um die Vermeidung des Irrthums zu thun seyn. Es ist besser, seine Kräfte zum Finden des Wahren fähig und geschickt zu machen, als eine ganze Menge Sätze, die keinen haltbaren Grund haben, für gültig und wahr zu halten. Wenn sich auch das angestrengteste und stets fortgesetzte Nachdenken mit der Ueberzeugung endigen sollte, daß dasjenige, was der Mensch für wahr hält, wegen der Veränderlichkeit, die seiner Natur eigen ist, äußerst wandelbar und unsicher sei, so gehört doch nur Muth und Beharrlichkeit darzu, um einen andern großen Vortheil zu erhalten, den keine Ungewißheit in der Erkenntniß, und keine Hinfälligkeit der menschlichen Meinungen

raubt. Dies ist die Kultur unserer Kräfte, die durch ein auch noch so fruchtloses Denken jederzeit errungen wird.

Der Denker hat aber auch Stärke und Unerschrockenheit des Geistes nöthig, wozu bedarf er dieser beiden Eigenschaften? Stärke ist erfoderlich, um aus dem Princip, das er seinen Räsonnements zum Grund legt, consequent fort zu folgern, und Unerschrockenheit, um vor keinem Resultate, das sich aus folgerichtigen Schlüssen ergiebt, zurückzuschaudern. Es ist eine Foderung der Vernunft, die Regel, die man als Etwas bestimmend annimmt, innerhalb ihrer Sphäre durchgängig geltend zu machen, und anzuwenden, und wenn sich auch etwas ergäbe, was wir nicht suchten, und was den liebsten Wünschen unsers Herzens entgegen wäre, so ist dasselbe entweder Wahrheit, oder nicht, und wer wird sich vor einer Wahrheit scheuen, die zwar schrecklich, aber doch in der Natur der Dinge nothwendig gegründet? Ist sie keine Wahrheit, so haben wir entweder einen falschen Satz geltend gemacht, oder aus einem wahren Princip nicht richtig gefolgert. Die Schuld liegt also an uns, daß wir uns entsetzt haben; wir dürfen nicht unsere Natur, sondern unser Verfahren anklagen, und der Denker, der bereit ist, jedes Resultat zu vernehmen, das sich folgerichtig aus einem wahren Grundsatze ergiebt, kann sicher darauf rechnen, daß endlich ein glücklicher Erfolg sein Bemühen krönen werde. Nur unerschrocken und muthig fort-

gefolgert, und der Schritt zur Wahrheit ist entweder nahe, oder es wird einleuchtend, daß wir irre gegangen sind!

Dies sind die subjektiven Bedingungen, welche der Philosoph erfüllen muß, wenn er den Kampf um Wahrheit antreten will. Subjektiv heißen sie deswegen, weil sie in der Natur des Menschen, also in dem Subjekte, das philosophirt, ihren Grund haben. Allein, wenn jemand auch allen subjektiven Bedingungen gnüge thut, so fehlt doch noch gar vieles daran, daß er dadurch den vollständigen Zweck des Philosophirens erreiche. Unser philosophisches Nachdenken beschäftigt sich mit Gegenständen, diese geben unsern Gedanken einen Inhalt; wäre ein Begriff oder eine Idee nicht durch ihn befruchtet, so blieben sie leer und gehaltlos. Es ist also nöthig, sich eine Kenntniß der Gegenstände zu verschaffen, um einen Inhalt, über den sich philosophiren läßt, zu erhalten. Die Gegenstände des Philosophirens sind entweder Objekte in uns oder außer uns. Jene sind die Produkte der Thätigkeiten unsers Geistes, und machen dasjenige aus, was wir innere Erscheinungen nennen. Diese sind Gegenstände, die sich außer uns befinden, und sind entweder andere Menschen und ihr Zustand, oder Dinge, die entweder noch vorhanden sind, oder doch da gewesen sind. Alle diese Gegenstände muß der Mensch kennen gelernt haben, wenn er philosophiren will, weil sie den Inhalt

zu seinem ganzen Geschäfte hergeben. Ohne eine solche Kenntniß zehrt er sich an leeren, todten Formen auf, und verliert sowohl die Lust, als die Kraft zum Denken; hat er hingegen reichlich Materialien eingesammelt, hat er die Natur und die Menschen kennen gelernt, sind ihm die Produkte jener, und die Handlungen dieser nicht fremd, so wird sein Philosophiren ein eben so angenehmes, als belohnendes Geschäft, und er kommt der Wahrheit nicht allein auf die Spur, sondern er verwahrt sich auch vor dem Abgrunde der Vernichtung, in welchen Geistesleerheit unvermeidlich stürzt. Diese führt entweder zur Schwärmerei oder zur Verzweiflung; beiden schrecklichen Zuständen kann man bloß durch eine ausgebreitete, gründliche Kenntniß der Dinge und Menschen entgehen.

Will also jemand philosophiren, so muß er ferner 1) sich selbst kennen. Hierunter ist die Kenntniß aller der Zustände zu verstehen, welche sich in seinem Gemüthe kund thun. Er muß wissen, was er von Natur ist, was er durch Selbstthätigkeit aus sich machen kann, und was er durch Freiheit werden soll. Wenn er in sich geht, und seine Regungen belauscht, so findet er in sich Gedanken, Gefühle und Empfindungen, Affekten, Leidenschaften, Begierden, Wünsche, Neigungen u. s. w. Alle diese Zustände geben den Inhalt zum Philosophiren her, und wenn er nicht mit ihnen vertraut ist, und sich keine Einsicht in ihre Art des Seyns und Werdens er-

worben hat, wie will er im Stande seyn, sie zu erklären, sie auf ihren Ursprung zurückzuführen, sie aus ihrer Quelle abzuleiten, und die Erscheinungen zu bestimmen, welche dadurch entstehen, daß sich ihre Wirkungen mit einander vermischen? Wie will er die Denkgesetze bestimmen, wenn er die menschliche Denkart nicht erforscht hat? Wie will er die Willensbestimmungen kennen lernen, wenn er noch nicht in sich auf die Triebfedern geachtet hat, welche ihn zum Handeln auffodern? Wie will er ausmachen, was wohlgefällig, schön und erhaben ist, wenn er nicht bei der Betrachtung der Natur, und bei der Lektüre von Gedichten, der Anschauung von Kunstwerken auf den Zustand aufmerksam gewesen ist, den ihre Gegenwart oder die Beschäftigung mit denselben in ihm herbrachte? Wer ein lebendiges, thätiges und seelenvolles Gemüth besitzt, und eine genaue Kenntniß von demselben hat, der allein kann philosophiren. Mangelt ihm eine solche lebendige Einsicht, so stürzt er sich aus einem Abgrunde in den Andern. Es fehlt ihm eben sowohl an einem Führer, der ihn warnt, wenn er sich zu verirren in Gefahr geräth, als an einer Auffoderung, das Höchste in der Erkenntniß zu suchen, und zu erringen. Ein thätiges und lebenvolles Gemüth bringt man in sich durch einen steten Umgang mit der Natur und mit Büchern hervor, und wenn man von allen Erscheinungen, die man gewahr wird, die Ursache zu erforschen, und ihren Zweck zu bestimmen, bemüht ist, so wird der Geist nicht allein

mit Ideen bereichert, sondern erlangt auch eine Begierde, alles, was ist und geschieht, zu ergründen. Selbstkenntniß ist daher zum Philosophiren durchaus nothwendig; sie verhütet sowohl leere Räsonnements, als unsinnige Rechthaberei. Wer sich selbst kennt, wird sich gern bescheiden, daß er irren kann, und wenn er auch fest überzeugt ist, daß der Weg, den er bei seinem Philosophiren eingeschlagen hat, der einzig richtige ist, weil er eine Kenntniß desjenigen, der philosophirt, und seiner Kräfte, die philosophiren, voraussetzt, so wird er zwar nicht den Irrthum an den Andern billigen, aber doch sein Streben nach Wahrheit ehren. Wir irren alle, der Eine mehr als der Andere, aber derjenige begeht sicherlich die meisten Irrthümer, der die Erscheinungen seines Gemüthes und ihren Grund nicht kennt. Daß so viele leere Räsonnements in unsern Zeiten zum Vorscheine kommen, daß eine solche Anmaßung herrscht, als man jetzt bemerkt, hat in der Leerheit des Gemüthes der Philosophirenden oder in der gänzlichen Unkunde dessen, was in ihnen vorgeht, seinen Grund. Man muß sich erst in sich selbst einheimisch gemacht, man muß sich erst ein regsames und reiches Gemüth verschafft haben, ehe man nach der Erforschung der ersten Gründe der Dinge ausgehen kann. Mit einem reichbegabten Herzen, und einem durch viele Kenntnisse gezierten Verstande, der aber nie unter der Masse der Materialien erliegt, sondern sich frei über sie erhebt, und sie beherrscht, ist man allein im Stande, die

Gründe alles Wissens und Erkennens, die Principen des Handelns, und die Regeln des Wohlgefälligen aufzufinden, weil man in diesem Falle stets die Stoffe vor sich hat, deren Grund man aufsucht, und sich durch ihr Wirken orientiren kann.

Ob nun gleich die Selbstkenntniß eine nothwendige objektive Bedingung zum Philosophiren ist, so ist sie doch nicht die Einzige. Außer sich selbst muß man auch 2) andere Menschen kennen, wenn man mit Gehalt und Geist philosophiren will. Unter der Kenntniß Anderer ist die Bekanntschaft mit ihrer Denkart und Handlungsweise, mit ihren Meinungen und Gesinnungen, mit den sie bestimmenden Triebfedern und Maximen, kurz, mit allen den Ursachen und Veranlassungen der Erscheinungen, die wir an ihnen gewahr werden, und mit der Art und Weise zu verstehen, wie sich ihr Kopf und ihr Herz ausspricht. Nicht aber bloß der Mensch der Jetztwelt, sondern auch jener der Vorwelt muß unser Studium seyn, und wenn es ausgemacht ist, daß unsere jetzigen Ansichten der Dinge eben sowohl Resultate desjenigen, was vor mehrern Jahrhunderten gedacht worden ist, als Produkte unserer eigenen Selbstthätigkeit sind, so sind wir nicht im Stande, den Werth, den Einfluß und die charakteristischen Züge unserer jetzigen Denkweise gehörig zu beurtheilen und zu würdigen, wenn wir mit der Ausbeute der Denker in der Vorzeit unbekannt sind. „Was brachte die

Menschen auf diese oder jene Meinung? Warum gewannen sie ihr diese oder jene Ansicht ab? Welche Veränderung und Ausbildung erlitt sie im Fortgange der Zeit? Wie löste Aristoteles, wie Plato, wie Spinoza, wie Leibnitz u. A. dieses oder jenes Problem? Wie viel trug die eigene, individuelle Geistesbeschaffenheit dieser Männer, wie viel ihr Zeitalter, wie viel ihre Umgebung zur Auflösung dieser oder jener Aufgabe bei? Wie entstand ihr Gedankensystem, wie bildete es sich nach und nach bei ihnen aus, wie viel enthält dasselbe, nicht subjektive, sondern objektive Wahrheit?" Weiß der Philosophirende diese und ähnliche Fragen mit Sachkenntniß zu beantworten, und mit Unpartheilichkeit zu beurtheilen, so vermeidet er nicht allein die Irrthümer seiner Vorgänger, sondern kann sich auch versichert halten, daß er auf diesem Wege Wahrheit erkämpfen werde: denn niemand ist mehr der Gefahr der Verirrung im Denken ausgesetzt, als derjenige, der keine Kenntniß der Meinungen Anderer besitzt. Diese soll aber nicht bloß dem Irrthume vorbeugen, und dem Denker zur Wahrheit verhelfen, sondern ihn auch auf die Aufgaben aufmerksam machen, welche die Philosophie zu lösen hat. Ein einzelner Mensch kann nicht die ganze sinnliche und übersinnliche Welt durch seine Einsicht umfassen, er muß daher zum Beistande Anderer seine Zuflucht nehmen: wenn er nun einsieht, welche Gegenstände den Inhalt der Philosophie vormals ausgemacht haben, wie man sich eine Vernunfteinsicht in dieselben zu

verschaffen gesucht hat, so wird es ihm nicht allein leichter werden, sich des gesammten Inhaltes der Philosophie zu bemächtigen, sondern er wird auch glücklich am Ziele, nach dem er ringt, anlangen. Viele Irrthümer unserer Zeit sind schon im Alterthume dagewesen; späterhin zeigte man, daß sie Irrthümer seyn; der Philosoph aber, der sie jetzt wieder für Wahrheit ausgiebt, ist mit demjenigen unbekannt, was die Denker vor ihm gethan haben. Wer eine Erkenntniß des Absoluten annimmt, weiß nicht, daß Kant die Unmöglichkeit derselben auf die evidenteste Weise erwiesen hat. Wer behauptet, es gäbe andere Gründe für die Annahme des Daseyns einer Gottheit, als den moralischen Glauben, hat sich theils die Aufgabe nicht gehörig deutlich gemacht, theils nicht bedacht, daß Vernunftideen für unsere Erkenntniß bloß leitende Principien sind.

Die Kenntniß anderer Menschen und ihrer Behauptungen schützt uns aber nicht allein gegen Irrthümer, führt uns zur Wahrheit, und macht uns mit den Aufgaben der Philosophie bekannt, sondern giebt auch unsern Gedanken Fruchtbarkeit und Gehalt. Wer Andere genau und allseitig kennt, weiß in alles, was er denkt, einen Reichthum von Ideen zu bringen, der nicht allein das Gemüth des Lesers belebt, sondern der auch den abgehandelten Gegenstand gehörig aufklärt. Mit dem Ideenreichthume verbindet er zugleich Ausdruck und Bestimmt-

heit; er ist durch die Lektüre Meister der Sprache worden, und da er beim Lesen sich nicht enthalten kann, seine eigenen Gedanken an die Meinungen des Schriftstellers zu halten, sie mit einander zu vergleichen, und beide zu prüfen, so erwirbt er sich dadurch Deutlichkeit, Präcision und Kürze im Ausdrucke. Sammelt jemand auf diese Art die Materialien ein, welche die Denker der Vor- und Jetztwelt erbeutet haben, so kann er sich auch mit der Hoffnung schmeicheln, daß ihm sein Unternehmen, Wahrheit und Gewißheit in seine Erkenntnisse zu bringen, gelingen werde. Der Reichthum an Kenntniß ist für den Denker ein Punkt, bei welchem er sich auf dem weiten Ozean der Ideen orientirt; derselbe verschafft ihm einen gewissen Takt, das Wahre und Irrige ohne Schwierigkeit herauszufinden. Sein Gefühl warnt ihn, wo Gefahr der Verirrung eintritt: die Geschichte philosophischer Systeme lehrt, daß sich diejenigen Denker, die die wenigsten Kenntnisse besaßen, am meisten verirrt, und die sonderbarsten Behauptungen gewagt haben.

Der Mensch ist sich unter allen Zonen verwandt, und er fühlt in sich, sobald er nur einigermaaßen seinen Geist ausgebildet hat, ein Bestreben, die menschliche Natur allenthalben zu erforschen; allein eine solche Wißbegierde treibt ihn nicht immer zur Kenntniß der äußern Natur und ihrer Erscheinungen. Es hat scharfsinnige und große Denker gegeben, und giebt es noch, welche mit den Phä-

nomenen, Produkten, Veränderungen, Einrichtungen, Zweken der Natur fast ganz unbekannt sind. Alles, was ist, soll in der Erkenntniß des Menschen ein Ganzes werden, allein wie will man dieser Foderung gnüge leisten, so lange man einen wichtigen Theil des Universums, als die Erde, ihre Erzeugnisse, und ihre Beschaffenheit ist, nicht kennt? Die Naturbeschreibung und Naturgeschichte enthalten einen reichen Schatz von Materialien, welche nicht allein für den Denker Reitz und Interesse haben, sondern die ihn auch in der Auflösung solcher Aufgaben, welche die Vernunft macht, unterstützen z. B. welchen Zweck hat das Leben des Menschen auf dieser Erde? Ist er mit der Einrichtung der Letztern unbekannt, so kann er diese Frage entweder gar nicht, oder doch nicht richtig beantworten. „Warum denkt der Morgenländer weit mehr durch Hülfe der Einbildungskraft, als der Abendländer? Warum schreitet jener in der Kultur so langsam, dieser hingegen so rasch fort?" Kennt der Fragende das Klima und den Boden, so erhält er dadurch die Data zur Beantwortung dieser Aufgaben.

Da das Philosophiren so viele Vorbereitungen erfodert, und so viele Bedingungen voraussetzt, wann kann der Mensch nun zu philosophiren anfangen? So bald jemand den Anfoderungen gnüge gethan hat, welche die Vernunft als Prämissen des Philosophirens voraussetzt, kann er auch den Anfang zum Philosophiren machen.

Hat er selbst denken gelernt, und sich eine genaue Bekanntschaft mit der Natur und den Menschen erworben, so ist er auch im Stande, vermittelst bloßer Begriffe, nach Grundsätzen zu räsonniren. Denkübungen müssen daher jederzeit vor dem Philosophiren vorausgehen: denn wer noch nicht sich selbst einen Grundsatz setzen, und eine Aufgabe machen kann, der ist auch nicht im Stande, selbstthätig und besonnen die Natur und das menschliche Gemüth zu erforschen, ihre Aeußerungen in Begriffe aufzufassen, und sie auf Grundsätzen zurückzubringen. Kann man auch nicht leugnen, daß das Philosophiren selbst eine Denkübung ist, so muß doch jemand, soll die Philosophie kein Spiel mit leeren Begriffen, und kein geistloses Denkgeschäft seyn, eine große Fertigkeit im Selbstdenken erworben haben, sobald er das Studium der Philosophie beginnt. Unsere Denkkraft ist einer immer größere Ausbildung fähig, und sie kann stets eine umfassendere Allseitigkeit und eine durchgreiffendere Energie erhalten. Die Erreichung dieser letztern Zwecke setzt sich der Philosoph beim Philosophiren vor. Will daher jemand mit Glück philosophiren, so muß er eine große Geschicklichkeit im Reflektiren und Abstrahiren erlangt haben: dies sind die beiden Operationen, wodurch alles Philosophiren möglich und gehaltreich wird. Setzt man das Reflektiren und Abstrahiren bei Seite, so kann man entweder gar nicht philosophiren, oder hält das Phantasiren für ein Denken durch Begriffe. Zum Philosophiren ist aber auch eine

Kenntniß desjenigen erfoderlich, bei welchem er den Anfang im Philosophiren zu machen hat. Nicht jede philosophische Wissenschaft eignet sich hierzu, sondern es muß eine solche gewählt werden, deren Inhalt interessant und wichtig ist, welcher eine große Anschaulichkeit zuläßt, und den jeder leicht in sich oder an Andern gewahr werden kann. Was giebt es nun für eine Wissenschaft, die diese Erfoderniſſe hat, und die außer ihrer Wichtigkeit für den Menschen noch einer leichten und deutlichen Darstellbarkeit fähig ist? Dies ist die Anthropologie, sowohl die physiologische als die pragmatische. Sie nimmt ihre Data aus Anschauungen, jeder kann sich ihren Inhalt leicht vergegenwärtigen, sie hat das größte Interesse für den Menschen, und gestattet die meiste Leichtigkeit im Auffassen, und die größte Deutlichkeit im Darstellen. Man kann jeden Begriff, den man sich macht, sogleich an eine innere oder äußere Anschauung halten, um zu untersuchen, ob er der Sache entspricht, und ob er eine Erscheinung erklärt, oder nicht. Fängt man mit Gegenständen an, wo entweder die Anschauung, die man sich von ihnen zu machen hat, sehr schwierig sind, oder die gar keine Anschauung zulassen, so verleidet man sich nicht allein die Luſt zum Philosophiren, sondern gewöhnt seinen Geist auch an ein leeres Grübeln, das von dem Ziele abführt, und jeder Schwärmerei und Phantasterei Thür und Thor öfnet. Die Logik, die Metaphysik u. s. w. sind daher zum Anfangen im Philosophiren ganz untauglich, weil die Eine sich gar

nicht um den Gegenstand, sondern bloß um seine Denkbarkeit bekümmert; die Andere aber auf die bloßen Vernunftbedingungen zur Erkenntniß eines Gegenstandes sieht; der Inhalt von beiden ist der Anschauung zu sehr entrückt, als daß man mit ihnen das Philosophiren beginnen könnte.

IV.

Was ist unter einer Kunst zu Philosophiren zu verstehen?

Unter Kunst wird jederzeit ein Verfahren mit Freiheit und Selbstthätigkeit verstanden, und wenn man jemand eine Kunst zuschreibt, so legt man ihm eine Geschicklichkeit bei, etwas mit Leichtigkeit und Einsicht durch Besonnenheit auszuführen. Kunst ist daher die praktische Geschicklichkeit in der Realisirung vorgesetzter Zwecke. Wenn man philosophirt, so will man die durch das Philosophiren aufgegebene Zwecke erreichen, ist es nun hinlänglich, daß jemand eine große Fertigkeit und Gewandheit im philosophischen Denken besitzt, um den Foderungen, welche die Vernunft an den Philosophen macht, gnüge zu thun? Kann man durch die bloße Geschicklichkeit, die Philosophie, sowohl theoretische als praktische, als die Wissenschaft der ersten Bedingungen alles Seyns und Handelns erwerben? Wenn jemand auch noch so fertig im Denken wäre, wenn er auch noch so viele Ge-

wandtheit und Energie im Streben nach der Verwirklichung der Zwecke des Philosophirens zeigte, so reicht er damit doch noch nicht aus: es ist nicht bloß Geschicklichkeit im Denken, sondern auch Kenntniß des Weges nöthig, den man zur Auflösung der Aufgaben der Philosophie einzuschlagen hat. Man muß wissen, wie man denken muß, und wie man es anzufangen hat, um Philosophie, als Wissenschaft, zu erringen. Die Kenntniß der Art und Weise, wie man philosophiren kann, ist die Bedingung, ohne welche man sonst stets im Finstern herumtappt. Kennt man aber die Methode, die man befolgen muß, wenn man Vernunftaufgaben lösen will, weiß man, wie viel der Mensch im Wissen und Handeln vermag, ist man mit dem bekannt, was er von Natur ist, und besitzt man eine Einsicht in die Natur und Wirkungsart seiner Anlagen und Kräfte, so hat man nicht allein einen sichern Führer im Philosophiren, sondern man kann sich auch Hoffnung machen, daß man den Zweck des Philosophirens erreichen werde. Alles Philosophiren geschieht durch menschliche Kräfte, wie viel sind nun diese auszurichten im Stande? Es bezieht sich auf menschliche Kräfte, indem es eine Kenntniß derselben und ihrer Produkte beabsichtigt, nach welchen Gesetzen wirken nun diese Kräfte? Welches sind die Grenzen, über welche wir nie hinausgehen können, ohne uns zu verirren? In welchem Verhältnisse stehen sie in Ansehung ihrer Wirkungen mit einander? Welche Kraft unterstützt die Andere, und wie geschieht

eine solche Unterstützung? Wie hat man es anzufangen, daß man zu einer vollständigen und richtigen Kenntniß des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeiten gelangt? Wovon muß man ausgehen, wenn man sich solche Zwecke setzt, und wo muß man aufhören, wenn man nicht eine Beute der Verirrung werden will? Da der menschliche Geist also das Instrument des Philosophirens ist, und da die Philosophie zu einer vollkommenen Kenntniß desselben führen soll, so reicht die Fertigkeit im Denken zur Bestimmung des Begriffes von Kunst nicht zu; es sind noch mehrere Merkmale erfoderlich, die demselben sowohl Richtigkeit als Vollständigkeit verschaffen, und will man sich derselben bemächtigen, so muß man auf das nothwendige Verfahren sehen, das man beim Philosophiren zu beobachten hat. Ein Verfahren, das man nach Grundsätzen betreibt, und das man zur Erreichung eines Zweckes einschlägt, heißt eine Methode, und da man beim Philosophiren diese kennen muß, weil man sich Zwecke vorsetzt, so ist hier unter Kunst die Kenntniß der Methode zu verstehen, welche man befolgen muß, wenn man sein Ziel erreichen will. Die Einsicht in die Methode ist die Führerin auf der Bahn, die man zur Erreichung irgend eines Zweckes einzuschlagen hat: ohne sie geht man irre, und legt sich Aufgaben vor, von denen man nicht weiß, ob sie lösbar sind, oder nicht; mit ihr ist man sogleich orientirt, so bald man sich einen Zweck setzt, und durch sie weiß man, wie man am vorgesteckten Ziele anlangen kann. Was ist also unter einer Kunst zu philo-

sophiren zu verstehen? Sie ist eine wissenschaftliche Einsicht in die Methode, die man bei der Lösung der Aufgaben der Philosophie zu befolgen hat. Sie zeigt den Weg, den man beim Denken nach Grundsätzen einzuschlagen hat, wenn man Philosophie als Wissenschaft erringen will. Wissenschaftlich muß die Kenntniß dieser Methode deshalb seyn, weil man Regeln, die als Vorschriften des Verfahrens in der Aufsuchung der ersten Grundsätze und ihres Gebrauches dienen, und Maximen nöthig hat, die uns in der Ansicht der Natur und des Menschen bestimmen müssen. Die Kenntniß dieser Regeln und Maximen darf aber nicht rhapsodisch und naturalistisch, sondern wissenschaftlich seyn, weil dasjenige, wobei sie als Führer dienen sollen, Wissenschaft werden soll. Nicht Bruchstücke der Erkenntnisse gelten als Philosophie, sondern ein durch Grundsätze verknüpftes Ganze des Wissens; und dies läßt sich auf keine andere Art erwerben, als daß man methodisch, d. h. nach Grundsätzen verfährt. Ist aber auch der angegebene Begriff von einer Kunst zu philosophiren richtig? Eine Kunst zu philosophiren soll dazu dienen, daß man die Zwecke des Philosophirens erreicht; nun erfodern diese, daß man die Natur und den menschlichen Geist, ihre Wirkungen und Gesetze und die Grenzen der Anwendbarkeit der Letztern kennt, und da nun durch den angegebenen Begriff von einer Kunst zu philosophiren, eine Kenntniß des Weges, der zu einer solchen Erkenntniß führt, und der Art und Weise, wie man

sich die Letztere erwerben kann, zu lehren angekündigt wird, so entspricht er den Foderungen, die man an ihn zu machen hat.

Wenn die Kunst zu philosophiren eine methodische Anweisung ist, wie man die Zwecke des Philosophirens erreichen kann, so fragt es sich, wie viele Methoden zu philosophiren es geben kann? Man kann beim Philosophiren entweder von der Untersuchung der Natur und Beschaffenheit der menschlichen Gemüthsvermögen ausgehen, oder eine solche Erforschung beseitigen; es giebt also bloß zwei Methoden zu philosophiren. Die Eine, die untersucht, was der Mensch vermöge seiner Natur ist, was er wissen kann, was er thun soll, was er zu hoffen berechtigt ist, ist die kritische, weil sie sich auf eine Untersuchung aller Anlagen und Kräfte des menschlichen Geistes und ihrer Beschaffenheit gründet: die Andere, die sich um keine solche Erforschung des menschlichen Gemüthes bekümmert, sondern den Geist und seine Kräfte zur Entscheidung philosophischer Aufgaben braucht, ohne sich mit dem bekannt gemacht zu haben, wie viel sie auszurichten im Stande sind, und nach welchen Gesetzen sie wirken, ist die dogmatische. Die Art und Weise, wie man beim Philosophiren verfährt, macht also den Unterschied zwischen den beiden Methoden aus, und ob sie gleich nicht selten in Ansehung der Resultate mit einander übereinstimmen, so beobachtet doch jede ein ihr ganz eigenthümliches Verfahren. Die Eine geht von der Erfahrung aus, sucht die Bedingung

ihrer Möglichkeit auf, und bestimmt die Grenzen des Erkennens, und wann sie das menschliche Gemüth in Ansehung seiner Vermögen und Kräfte erforscht hat, stellt sie die Bedingungen alles Denkens, Erkennens und Handelns wissenschaftlich aus: die Andere sucht sogleich aus den vorräthigen Materialien die Wissenschaft aufzubauen, und vorher weder den Inhalt der verschiedenen Gemüthskräfte, noch ihre Gesetze und die Grenzen der Wirksamkeit dieser Letztern zu bestimmen, ehe sie sich an die Auflösung der Aufgaben der Philosophie macht. Sie überläßt sich eben so oft dunkeln Ahndungen, als sie dem deutlichen Bewußtseyn der Vernunftaussprüche folgt, und das Gefühl ist eben so oft ihr Führer, als sie dasselbe wieder hintansetzt, und da sie weder die verschiedenen Arten des Fürhaltens genau unterscheidet, noch ihren Unterschied und ihr Gebiet angeben kann, so befriedigt sie zwar nicht selten die Foderungen des Kopfes, verstößt aber gegen die Ansprüche des Herzens. Sie will Dinge erkennen, die sich bloß denken lassen; sie will ein Wissen dort begründen, wo bloß ein Glauben statt findet, und da sie theils die Erfahrung als letzte Grenze alles Wahren ansieht, theils wieder über sie hinausgeht, und anschauet, wo bloß gedacht werden kann, so sieht man leicht ein, wie wenig sie Sicherheit im Forschen, Gewißheit im Fürwahrhalten, und Bestimmtheit in der Anerkennung des Nichtwissens verschafft. Die Vorzüge, welche die Eine von diesen beiden Methoden vor der Andern hat, lassen sich dadurch ausmachen, daß man bestimmt, welche von beiden die Auf-

gaben der Philosophie am schärfsten und deutlichsten heraushebt und aufstellt, über ihre Vollständigkeit Gewißheit verschafft, und ihre Lösung zeigt. Wenn man nun weiß, daß der Mensch in Ansehung des Denkens, Erkennens, Wissens und Glaubens, bloß das ausrichten kann, was vermöge der Natur seiner Kräfte möglich ist; wenn man einsieht, daß diesen Kräfte Gesetze, die sich vollständig auffinden lassen, eigen sind, daß sie einen bestimmten Inhalt haben, der sich mit keinem Andern vertauschen läßt, und daß ihre Thätigkeit Grenzen hat, über welche man nicht hinausgehen kann, ohne ins Blaue zu räsonniren, Luftschlösser zu bauen, und leeren Phantomen nachzulaufen; wenn man weiß, daß das Erkennen vom Denken, daß Wissen vom Glauben verschieden, und daß jede von diesen Arten des Fürwahrhaltens ihre eigenthümliche Quelle, ihren eigenen Inhalt und ihre genau abgesteckten Grenzen hat, so läßt sich nicht zweifeln, daß diejenige Methode, die über alle diese Gegenstände zur Gewißheit verhilft, den Vorzug vor derjenigen verdiene, die uns hierüber in Ungewißheit läßt. Die kritische Methode thut keinen Schritt, ohne ihn zu rechtfertigen; sie wirft keine Aufgabe auf, ohne ihren Grund zu untersuchen; sie mißt jederzeit die Kräfte ab, welche dem Menschen hierin zu Gebote stehen, und prägt demselben eben so oft ein, daß er sich in Ansehung dieses oder jenes Gegenstandes mit dem Nichtwissen oder Nichtentscheiden begnügen müsse, als er bei andern Gelegenheiten die Sache wissen könne. Weiß jemand nicht, was er

vermöge der Natur seines Geistes ausrichten kann, so geht er in der Irre herum; er legt sich Aufgaben vor, und sucht sie aufzulösen, aber wer giebt ihm die Versicherung, daß er sich nicht verirre, so lange er das Werkzeug, mit dem er philosophirt, und die Art und Grenzen seiner Wirksamkeit nicht kennt?

Es ist daher durchaus nothwendig, den menschlichen Geist vorher kennen zu lernen, wie viel er vermag, ehe man sich an die Realisirung der Zwecke des Philosophirens macht. Ist man mit seinen Kräften und ihren Vermögen bekannt, so kann man sogleich bestimmen, wie viel sich über diesen oder jenen Gegenstand ausmachen läßt, ob sein Daseyn durch ein Wissen oder Glauben erwiesen werden kann, und ob die Gewißheit desselben eine objektive oder subjektive ist. Ein gegründetes Nichtwissen eines Dinges ist oft eben so viel werth, als ein begründetes Wissen: denn weiß man, daß man nichts über etwas ausmachen kann, so spart man nicht allein Kräfte und Zeit, indem man nicht ferner sich damit beschäftigt, sondern weicht auch dem Irrthume aus. Wer einen Gegenstand des Intelligiblen erkennen will, füllt das Faß der Danaiden; er kommt nicht zum Ziele, und bringt sich sogar um den gewissen Takt, den der menschliche Geist durch ein stetes naturgemäßes Forschen sich eigen macht.

Kann es aber nicht noch eine dritte Methode des Philosophirens geben, und worauf gründet sich die dychotomische Eintheilung? Der menschliche Geist ist die Kraft, die

philosophirt; nun kann man nichts gehörig anfangen, so lange man nicht weiß, wie viel dieselbe ausrichten kann. Die Erforschung desjenigen, was sie vermag, ist also nothwendig, allein nicht immer geschieht, was nothwendig ist, und da man nun jede Eintheilung, die Gehalt und Grund haben soll, von dem Objekte, das erkannt und zu einem gewissen Zwecke bestimmt angesehen wird, hernehmen muß, so ist das Eintheilungsprincip der Methoden zu philosophiren die Kenntniß oder Nichtkenntniß des menschlichen Gemüthes, in Ansehung seiner Vermögen und Kräfte, deren Inhaltes, Gesetze und Grenzen. Es kann also nicht mehr als zwei Methoden zu philosophiren geben; entweder man hat den menschlichen Geist untersucht, und stützt sich beim Philosophiren auf die Resultate dieser Untersuchung, oder nicht; hieraus folgt, daß die Eintheilung der Methoden zu philosophiren dychotomisch ist.

V.

Die Kunst, kritisch zu philosophiren.

Zu jedem Geschäfte, das mit Schwierigkeiten verknüpft ist, und das für die Menschheit eine große Wichtigkeit hat, ist ein gewisser Enthusiasmus erfoderlich, der den Geist erhebt, und ihn jede Anstrengung leicht macht. Der Philosoph, der die Wahrheit und ihre Gesetze aufsucht, der den Menschen und die Natur erforscht, bedarf dieses Enthusiasmus, wie kann er nun denselben in sich erwecken, nähren und unterhalten? Unter Enthusiasmus verstehe ich hier eine stets rege Begierde, sich, Andere und die Natur ihrem Seyn und Wesen nach zu ergründen, und ein Feuer, das sich durch kein auch noch so beschwerliches Nachdenken dämpfen läßt, sondern das den Forscher stets mit frischem Muthe und neuen Hoffnungen beseelt, das Gesuchte zu finden, und den erwünschten Aufschluß über sein Gemüth und die Natur zu erhalten. Es giebt zwei Quellen, welche den Stoff zu dieser Art von Enthusiasmus liefern: dies sind die theoretische, und die praktische Vernunft; jene legt uns die Fragen vor: was ist der Mensch? Was soll er thun, und was

darf er hoffen? Wozu lebt er, und wie kann er seinen Lebenszweck erreichen? Diese fodert, daß wir in Ansehung aller dieser Fragen auf das Reine zu kommen suchen, um alle unsere Pflichten, aus Achtung gegen die Menschheit zu erfüllen, und wer fühlt sich nicht begeistert, wenn er die herrliche und unendliche Aussicht vor sich erblickt, welche das Sittengesetz seinem Geiste eröffnet? Wer achtet noch Gefahren und Mühseligkeiten, wenn er vernimmt, daß er nicht allein stets gut handeln soll, sondern daß er dies auch kann? Wenn er weiß, daß er Reihen von Erscheinungen anfangen, daß er, wenn auch nicht immer sein Schicksal, doch seinen moralischen Werth bestimmen kann, daß er durch ein stetes Streben nach Heiligkeit der Gottheit ähnlich wird, daß ihn das Grab nicht gänzlich verschlingt, sondern daß er ewig fortdauert, daß er sich von allem Irrdischen loßreißen, und in dem Ewigen und Himmlischen der Gesinnung nach leben kann? Alles dies flößt ihm einen Enthusiasmus ein, der ihm auf dem Pfade sich Aufschluß und Belehrung über sein Daseyn zu verschaffen alle Mühseligkeiten vergessen läßt. Wenn er die wunderbaren Einrichtungen der Natur betrachtet, wenn er in sich blickt, und da die mancherlei Thätigkeiten, Ansprüche und Erwartungen gewahr wird, und wenn er bedenkt, daß er bloß durch Philosophiren das Dunkel, das über ihm und der Natur schwebt, zerstreuen, und die Räthsel seines Daseyns lösen kann, so muß ihn dies mit einer Ehrfurcht, mit einer Vorliebe, mit einem Enthusiasmus gegen das Phi-

losophiren erfüllen, der sich erst mit dem Verschwinden seiner Geisteskräfte verliehren kann. Man muß öfters große Erwartungen hegen, welche die Philosophie zu befriedigen im Stande ist, man muß große Anfoderungen an sich machen, welche man sowohl in theoretischer, als praktischer Hinsicht zu erfüllen verbunden ist. Das Feuer wird genährt, wenn man sich nie befriedigt hält, und der Enthusiasmus für das Wahre, Gute und Schöne ist es, der große Denker hervorgebracht hat.

Wenn man nun kritisch philosophiren will, welche Regeln und Maximen hat man dabei zu beobachten, um nie von dem Pfade abzuweichen, welchen diese Methode vorschreibt? Hier fragt es sich nunmehro, was hat man zu thun, und welchen Weg muß man einschlagen, um kritisch zu philosophiren? Das Erste, was man thun muß, besteht darin, daß man in sein Gemüth einkehrt, und sich der innern Thatsachen des Bewußtseyns bemächtigt, daß man diese vollständig auffaßt, daß man jede der Art nach verschiedene Erscheinung unterscheidet, und von den Andern absondert.

2) Hat man alle Aeußerungen seines Gemüthes und ihre verschiedenen Arten kennen gelernt, so muß man ihren Ursprung aufsuchen, sich die Art ihrer Wirksamkeit bekannt machen, und eine Einsicht in die Gesetze, nach denen sie erfolgen, und in die Grenzen, welche dieselben nicht überschreiten können, verschaffen.

3) Da das Gemüth der Gegenstand ist, der erforscht werden soll, und da es auch die Quelle ist, aus der alles Seyn und Wirken fließt, so muß man jede Thätigkeit, jede Aeußerung, die sich in uns offenbart, in einen Begriff auffassen, welcher die Regel und das Gesetz abgiebt, nach welchem wir die Produkte des Geistes beurtheilen, und nach welchem wir entscheiden, ob etwas Wahr oder Falsch, Gut oder Böse, Schön oder Häßlich u. s. w. ist.

Die Methode, die man auf diesem Wege befolgen muß, ist also *suchend*; man will durch sie erfahren, was man noch nicht weiß, man will zu etwas Erscheinenden seine Ursache und seinen Grund haben; man geht daher von dem aus, was unmittelbar im Bewußtseyn vorkommt, und sucht das zu ergründen, was sich bloß mittelbar offenbart. Anschauungen, Gefühle und Empfindung eröffnen die Bahn, und führen zu Begriffen und Ideen: jene sind die Grundlage, auf welche sich das Gedankensystem stützt; diese die Dollmetscher, und wenn man nicht ins Leere gerathen will, so muß man jederzeit diesen Weg einschlagen. Hat man alle innern Thatsachen des Bewußtseyns kennen gelernt, und bei jeder den Grund zu erforschen gesucht, so muß man

4) das Vermögen der Anschauung untersuchen, weil dies den ersten Stoff zum Philosophiren hergiebt. Dies Vermögen ist in der Sinnlichkeit gegründet, welche von Innem und von Außem Eindrücke erhält. Als Bedingung, von äußern Gegenständen affizirt zu werden, dienen die

äußern Sinne; die Möglichkeit, innere Eindrücke zu vernehmen, ist im innern Sinne gegründet. Dieser ist das Organ aller Vorstellungen, welche zu unserm Bewußtseyn gelangen, weil jedes solche Gewahrwerden eine Veränderung in uns voraussetzt, die jederzeit nur im innern Sinne, und vermittelst desselben geschehen kann. Das Eigenthümliche der Sinne besteht also darin, daß sie Empfänglichkeit für jede Art von Stoff, der sie affizirt, besitzen, und daß sie denselben in sich aufnehmen. Jeder Gegenstand, der für uns etwas seyn soll, ist ein Objekt der Sinne, und die Vorstellungen, die uns diese davon liefern, sind Anschauungen, die als Produkte der Sinnlichkeit allemal sinnlich sind. Nur ein einziges Vermögen besitzen wir, welches die unmittelbare Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand möglich macht; es kann daher auch bloß eine sinnliche, und keine intellektuelle Anschauung geben. Diese vermeintliche Anschauung ist ein bloßes Denken des Gegenstandes durch Vernunft, und entsteht durch Reflektiren, und da sie nun gar nichts von dem Charakter der sinnlichen Anschauung, der unmittelbaren Beziehung einer Vorstellung auf ein Objekt enthält, so kann und darf sie auch nicht Anschauung genannt werden.

Das zweite Vermögen, dessen Kenntniß die kritische Methode zu philosophiren erfodert, ist die transcendentale Einbildungskraft, welche den durch die Sinnlichkeit erhaltenen Stoff festhält, zur Einheit des Bewußtseyns verbin-

det, und lange Reihen von Anschauungen mit dem Bewußtseyn derselben möglich macht. Wäre die Einbildungskraft nicht thätig, so verschwände die Anschauung sogleich wieder, so bald sie den Sinnen entrückt wäre. Sie vermittelt die äußern und innern Gegenstände durch Anschauungen mit dem Verstande, und macht auch wieder die Beziehung der Begriffe auf Gegenstände möglich. Dem Gedanken, der ohne Inhalt ist, verschafft sie Gehalt, und dem Begriffe, der unfruchtbar da steht, Anwendbarkeit. Die Vermittelung der Begriffe und Gegenstände, der Anschauungen und Begriffe, geschieht vermittelst der Zeit, als der allgemeinen Form aller Vorstellungen.

Hat man das Geschäft der Einbildungskraft erwogen, so muß man

3) Die Denkkraft in Betracht ziehen. Diese äußert sich durch Verbinden von Anschauungen und Begriffen, und durch das Trennen derselben. Anschauungen, welche die Einbildungskraft der Denkkraft zuführt, verbindet der Verstand zur objektiven Einheit des Bewußtseyns. Das Letztere geschieht vermittelst Begriffe, welches Produkte des Verstandes sind, die aus Anschauungen, mögen diese innere oder äußere seyn, entstehen. Hat der Verstand keinen Inhalt durch Anschauungen erhalten, so bleiben seine Begriffe leer; er kann nichts hervorbringen, als Begriffe; er kann keinen Stoff schaffen; die Bedingungen seiner Thätigkeit, welche Werth und Gehalt haben soll, sind innere

und äußere Anschauungen. Was aber der Verstand hervorbringt, ist bedingt, allein die Philosophie verlangt das Unbedingte. Die Begriffe als Verstandesprodukte müssen daher zu Ideen erhoben werden: dies thut die Vernunft als logisches Vermögen, das zu jedem Bedingten das Unbedingte sucht. Der Verstand verbindet und trennt die Erscheinungen durch Urtheile, die Vernunft zieht Schlüsse und Resultate daraus. Der Verstand macht uns dieselben verständlich, die Vernunft aber begreiflich. Den Ideen, die die Vernunft liefert, entspricht keine Anschauung, weil diese unendlich und unbedingt seyn müßte, welches alles dem Charakter der Anschauung, die etwas Individuelles ausdrückt, widerspricht. Durch Urtheile lernen wir die Erscheinungen buchstabiren, durch Schlüsse lesen. Wenn der Verstand vermittelst der Einbildungskraft einen Begriff auf einen Gegenstand bezieht, so erkennen wir denselben; wird aber eine Idee vermittelst eines Verstandesbegriffes auf eine Anschauung bezogen, so wird der Gegenstand uns begreiflich.

Diese vier angeführten Vermögen machen das Erkennen möglich; da aber alles Erkennen ein Anschauen und Denken voraussetzt, und eine Erkenntniß der Gegenstände als Erkenntniß eines systematisch zu verbindenden Ganzen auch ein Begreiffen erfodert, so müssen nunmehro die Regeln und Maximen angegeben werden, welche beim Anschauen, Denken, Erkennen und Begreiffen zu beobachten sind.

Regeln sind Vorschriften, die den Verstand beim Urtheilen leiten, und Maximen sind Gründe, welche den

Willen bei irgend einem Gegenstande in Ansehung des Verfahrens bestimmen. Niemand kann im Denken sicher gehen, wenn er sich keine Regeln macht, die er befolgt, und niemand kann im Philosophiren die Zwecke erreichen, welche dasselbe aufgiebt, als wer sich durch gewisse Maximen leiten läßt. Das Geschäft des Geistes ist alsdann ein Herumtappen im Finstern, ohne Einsicht in die dabei zu beobachtenden Regeln und Maximen, weil es demselben sowohl an einem Führer, als an Sicherheit und Festigkeit gebricht. Welches sind nun die Regeln und Maximen, welche man in Ansehung des Anschauens nie aus der Acht lassen darf?

1) Alles, was angeschauet werden soll, muß sich im Raume und in der Zeit befinden können, weil diese beiden Formen der Sinnlichkeit die Bedingungen aller Anschauungen für uns sind: ohne sie giebt es für uns kein anschaubares, und da das Anschauliche auch zugleich eine Bedingung eines für uns vorhandenen und erkennbaren Objektes ist, so muß sich alles, was für uns als Gegenstand erkennbar seyn will, in die Formen der innern und äußern Anschauung schmiegen.

2) Alles Anschauen geschieht durch die Sinnlichkeit; es kann also nichts angeschauet werden, was keinen Eindruck auf unsere Sinne machen kann. Dies können nur solche Gegenstände, welche im Raume und in der Zeit befindlich sind. Die Sinnenwelt ist daher das Gebiet der

Anschauungen, und wer auf eine Anschauung von etwas Uebersinnlichen Anspruch macht, der täuscht sich entweder selbst, oder hat Lust, Andere zu täuschen. Das Uebersinnliche, als das den Formen der Anschauungen Widersprechende, fällt nicht in die Sphäre der Anschauung.

3) Die Form der äußern Sinne ist der Raum; soll daher etwas außer uns vorhanden seyn, so muß es ausgedehnt seyn können; es muß eine Stelle im Raume einnehmen; es muß bis ins Unendliche theilbar seyn u. s. w. Der Raum ist der Grund der Möglichkeit alles außer uns Vorhandenen. Was seiner Natur widerspricht, hat für uns kein äußeres Daseyn.

4) Die Zeit ist die Form des innern Sinnes; alles was in uns zum Vorscheine kommt, alle Gedanken, alle Gefühle, alle Empfindungen, alle Affekten, alle Begierden, alle Leidenschaften sind Veränderungen in der Zeit, in welcher nichts beharrt, außer der Form derselben, in welcher alles auf einander folgt, und in welcher alles eine unendliche Theilbarkeit zuläßt.

5) Alle Eindrücke, welche sich uns durch ein Gefühl ankündigen, liefern den Stoff zu empirischen Vorstellungen. Die Sinnlichkeit ist daher das Organ, durch welches die Materialien zu allen Erfahrungskenntnissen zu uns gelangen. Was man nicht entweder selbst, oder vermittelst der

Reproduktion in der Einbildungskraft anschauet, kann man auch nicht erfahren.

6) Den Stoff zu aprioriſchen Anſchauungen machen die Formen der Sinnlichkeit und ſelbſt dasjenige, was ſich unmittelbar aus ihrem Daſeyn ergiebt, aus. Allein, wie unterſcheiden ſich die Anſchauungen a priori von jenen a poteriori? Jene ſind der Grund und die Bedingungen des Anſchauens ſelbſt; ohne ſie exiſtirt keine Anſchauung, und ſobald man ſich einen Gegenſtand vorſtellt, ſo denkt man ſich ihn unter den Formen von Raum oder Zeit; ſie führen daher die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit: zu dieſen wird der Inhalt den Sinnen in der Empfindung gegeben, wir fühlen uns von demſelben affizirt, und da ſie ſich ohne das Merkmal der Zufälligkeit nicht denken laſſen, ſo können ſie weder auf Nothwendigkeit, noch Allgemeinheit Anſpruch machen. Die empiriſchen Anſchauungen entſtehen durch Affektionen, wozu uns der Inhalt anderes woher gegeben wird, die aprioriſchen aber durch ſolche Eindrücke, die wir durch den Akt unſers Vorſtellens ſelbſt bewirken.

Nach dem Anſchauen kommt das Denken, wobei folgende Regeln und Maximen zu beobachten ſind. Das Denken iſt ein Verbinden oder Trennen von Vorſtellungen im Bewußtſeyn.

1) Was ſich verbinden laſſen ſoll, das muß zur Einheit im Bewußtſeyn vereinigt werden können. Das Denk-

bare ist das Vereinbare im Bewußtseyn, dessen Charakter darin besteht, daß es vermittelst des Denkens vereinigt und trennt.

2) Was sich im Begriffe widerspricht, ist nicht denkbar. Bei jedem Denken kommen mehrere Vorstellungen vor, die sich mit einander vereinigen lassen.

3) Alles, was anschaubar ist, kann gedacht werden, aber nicht alles Gedachte kann angeschauet werden. Das Denken hat also einen größern Umfang, als das Anschauen. Das Uebersinnliche läßt sich wohl denken, aber nicht anschauen.

4) Jedes Denken muß einen (logischen) Grund haben: denn hätte es diesen nicht, so wäre es grundloß, es muß etwas vorhanden seyn, worauf sich das Denken als seine Bedingung gründet.

5) Alles Denken muß nach einem Ziele streben; dies ist das Resultat, welches durchs Denken erhalten werden soll.

6) Strebt man nach einem Ziele, so muß man dabei consequent verfahren; man darf weder mehr noch weniger aus dem Grund heraus folgern, als in ihm liegt, und man muß im Streben nach dem Resultate immer bloß das verbinden, was unmittelbar mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Die Folgerichtigkeit im Denken ist eine Bedingung, welche nie hintangesetzt werden darf.

7) Der Inhalt aller Gedanken sind Begriffe und Urtheile, Ideen und Schlüsse. Ein Begriff ist eine Vorstellung, welche sich mittelbar auf einen Gegenstand bezieht, und ein richtiger Begriff ist ein solcher, der Merkmale enthält, welche mehrern Gegenständen gemein seyn können. Urtheile sind zur Einheit des Bewußtseyns verbundene Vorstellungen, welche sich zu einander wie Prädikat und Subjekt verhalten, und ein richtiges Urtheil ist ein solches, in welchem das Subjekt durch das Prädikat nicht aufgehoben wird. Eine Idee ist eine Vorstellung, die sich vermittelst eines Begriffes auf eine Anschauung bezieht, der aber, da sie etwas Unendliches enthält, keine Anschauung, welche jederzeit bedingt ist, entspricht. Eine richtige Idee ist eine solche, in welcher sich die durch sie vorgestellten Merkmale nicht aufheben. Schlüsse sind Urtheile aus andern Urtheilen oder Ableitungen des einen Urtheils aus dem Andern, und soll ein Schluß richtig seyn, so müssen sich diese Urtheile nicht allein nicht widersprechen, sondern man muß auch richtig aus den Vordersätzen gefolgert haben.

Alle diese Regeln und Maximen, welche man beim Denken zu befolgen hat, beziehen sich bloß auf das Logische der Vorstellungen, und nicht auf ihren Inhalt: will man diesen kennen lernen, und seine Richtigkeit prüfen, so muß man eine andere Operation vornehmen, welche das Erkennen heißt, wobei man einen Begriff auf

einen Gegenstand bezieht, um zu untersuchen, ob er in demselben enthalten ist, ob der Gegenstand Wirklichkeit hat, ob derselbe nicht etwann den Formen alles Daseyns widerspricht u. s. w. Die Regeln und Maximen, deren Beobachtung das Erkennen erfodert, sind folgende:

1) Jedes Erkennbare muß sich zugleich anschauen und denken lassen. Ist kein Anschauen möglich, so ist kein Gegenstand vorhanden; und kann etwas nicht gedacht werden, so lassen sich keine Merkmale von ihm aussagen.

2) Alles Erkennen erfodert also einen Gegenstand, der sinnlich ist. Nichts Uebersinnliches ist erkennbar, ob schon denkbar. Das Denkbare erstreckt sich also weiter, als das Erkennbare.

3) Da es einen aprioriſchen und einen empiriſchen Inhalt des Anschauens giebt, so muß es auch ein doppeltes Erkennen geben; denn nicht der Akt des Erkennens, sondern der Inhalt desselben macht diesen Unterschied aus. Dem aprioriſchen Erkennen sind daher die nämlichen Merkmale eigen, welche das aprioriſche Anschauen charakteriſiren. Wie es sich nun mit dem aprioriſchen Erkennen in Ansehung des aprioriſchen Anschauens verhält, so verhält es sich auch mit dem empiriſchen Erkennen im Betreff des empiriſchen Anschauens.

Da es aber äußere und innere Anschauungen giebt, so muß auch eine doppelte Art des Erkennens statt finden; 1) eine Erkenntniß äußerer Gegenstände, und 2) eine

Erkenntniß innerer oder Gemüthszustände und Beschaffenheiten. Durch die Erstere werden die im Raume, durch die Zweite die in der Zeit befindlichen Gegenstände erkannt, und da der Raum bloß drei Ausmessungen hat, so kann es in Absicht auf die Größe der Gegenstände beim Erkennen, bloß Linien, Flächen und Körper geben. Was daher im Raume erkennbar seyn soll, dem sind diese Merkmale eigen. Die räumlichen Gegenstände beharren und sind außer- und neben einander. Die Größen des Raumes sind leichter zu erforschen, als die Gemüthszustände, die nicht beharren, sondern stets im Flugge begriffen sind, die bloß auf einander folgen, und sich nicht neben einander befinden. Die charakteristischen Kennzeichen der Erkenntniß äußerer Gegenstände sind das Gewahrwerden des Außereinanderseyns, des Beharrlichen und des Ausgedehnten. Die Erkenntniß der Gegenstände des innern Sinnes zeichnet sich durch das Nacheinanderseyn, das Wandelbare, und in der Zeit eine Linie Beschreibende aus. Läßt etwas nicht diese charakterischen Merkmale zu, so ist es für uns nicht erkennbar.

Unsere Erkenntniß soll aber nicht bloß einen Inhalt haben, sondern sie hat auch einen Ursprung. Dieser ist entweder ein empirischer, oder ein rationaler. Jener ist in den Gegenständen gegründet, deren Daseyn sich den Sinnen in der Empfindung kund thut: was also empirisch entsteht, das hat in der Erfahrung seinen Grund

Der rationale Ursprung ist ein außer der Erfahrung befindlicher, und ist entweder ein apriorischer, oder ein transcendentaler. Der apriorische Ursprung hat seinen Grund in der Form der Thätigkeit, oder der Leidenheit der verschiedenen menschlichen Gemüthsvermögen. Der transcendentale aber in der Art und Weise, wie alle Erkenntniß der Dinge, sowohl die empirische, als die apriorische möglich ist. Sie beschäftigt sich mit der Untersuchung der objektiven Bedingungen alles Erkennens, und da sie dasjenige auszumachen sucht, was der Mensch ursprünglich erkennen kann, und wie er dies vermag, so ist ihr Ursprung zugleich auch ein apriorischer. Beim empirischen Erkennen hält man sich an die Eindrücke, welche die Gegenstände auf uns machen, man weilt bei den Erscheinungen und sucht sie sich zu erklären; beim apriorischen sieht man auf die Gesetze und Bedingungen, nach welchen sich das Nothwendige an den Gegenständen erkennen läßt; will man aber etwas transcendental erkennen, so geht man zwar von der Erfahrung aus, allein man bleibt nicht bei derselben stehen, sondern erhebt sich über sie, und untersucht ihre Möglichkeit, ihren Grund und ihre Bedingungen. Für den Philosophen ist eine solche Erforschung der Erkenntniß durchaus nothwendig: der Mensch ist gewohnt immer bloß an dem Vorhandenen und Erscheinenden zu hängen, allein hierbei gewinnt er nichts in Ansehung der Möglichkeit seiner Erkenntniß, und da er von Natur träg ist, und sich gar zu gern mit dem

Sinnlichen befriedigt, so ist es nothwendig, sich frühzeitig in eine solche Stimmung zu versetzen, welche die transcendentale Ansicht unserer Erkenntniß, ihrer Natur und Bedingung, begünstigt. Der Geist muß sich von der Materie loßreißen, und sich zu dem, was ideell in uns ist, erheben; thut er dies öfters, so erwirbt er sich einen transcendentalen Blick; allein dieser ist noch nicht zur Ergründung der Möglichkeit, und der Art und Weise des Erkennens hinreichend; der Geist muß sich auch eine gewisse Stärke und Kraft eigen zu machen suchen, die ihn nicht herabsinken läßt, wenn er das Gebiet des Transcendentalen betritt, und die ihn den Inhalt der ganzen Transcendentalphilosophie richtig, bestimmt und deutlich aufzufassen in den Stand setzt. Das fleißige Studium der Kritik der reinen Vernunft, besonders der ganzen Untersuchung über den menschlichen Verstand, und des Systemes der transcendentalen Idealismus, von Schelling, macht nicht allein auf eine solche Ansicht aufmerksam, sondern gewöhnt den Geist auch daran. Es kann keine Philosophie geben, so lange nicht das Transcendentale in unserer Erkenntniß aufgefunden ist, und niemand kann weder richtig philosophiren, noch alle Aufgaben der Philosophie lösen, wenn er sich nicht gewöhnt hat, nicht allein dasjenige, was der Erfahrung angehört, in seinen Erkenntnissen abzusondern, sondern auch mit Energie die Bedingungen aufzufassen, die sie möglich machen, und die Art und Weise zu ergründen, wie alle Erkenntniß entsteht.

Die Erkenntniß soll aber auch einen Grund haben; dieser ist von doppelter Art, weil sie nicht allein nicht gehaltleer seyn, sondern sich auch durch die Verhelfung zur Einsicht in das, was sie zur wahren Erkenntniß macht, rechtfertigen soll. Ihr Inhalt giebt die Bedingungen des materiellen, und ihre Bestimmung durch den Verstand und die Vernunft die des logischen Grundes her. Es finden sich mancherlei Erscheinungen, deren Wirklichkeit sich nicht abläugnen läßt, allein man sieht noch nicht ein, was denn der reale Grund ihres Daseyns ist. Der logische Grund einer Erkenntniß hat zu erklären, was sie zur wahren Erkenntniß macht, wie sie mit unsern übrigen Erkenntnissen in Verbindung steht, und wie sich ihr Daseyn begreiffen läßt. Es ist bei jeder Erkenntniß nöthig, diese beiden Gründe aufzusuchen, und sie zu unterscheiden, weil uns daran gelegen seyn muß, nicht allein zu wissen, ob wir wirklich etwas erkennen, sondern auch einzusehen, aus welchen Gründen sich die Erkenntniß desselben für wahr und reel ansehen läßt.

Wenn wir aber die Dinge erkennen, so fragt sich doch immer noch, wozu soll diese Erkenntniß, und wozu dient sie? Es ist noch nöthig, den Zweck der Erkenntniß überhaupt, und jeder Erkenntniß insbesondere aufzusuchen. Der Zweck alles Erkennens geht dahin zu erfahren, warum der Mensch auf dieser Erde ist, und was er thun soll: denn da der Mensch der Entzweck der irrdischen Schöpfung ist, so muß der Inhalt desselben auch den Zweck alles Erkennens

ausmachen: weiß ich nicht, was ich bin, was ich vermag, und was ich seyn soll (und alle diese Aufgaben können bloß durchs Erkennen gelößt werden), so kann ich auch meinen Entzweck nicht angeben. Der Entzweck des ganzen menschlichen Daseyns ist Heiligkeit und Seeligkeit, in Harmonie, und alle Erkenntniß muß dahin zielen, zur Realisirung desselben beizutragen. Wenn aber auch der Zweck der Erkenntniß überhaupt die Beföderung des höchsten Gutes ist, so muß doch jede Erkenntniß noch einen ihr eigenthümlichen Zweck haben; hier fragt es sich aber, warum soll sie noch einen solchen haben? Vorher aber muß noch die Frage entschieden seyn, hat jede Erkenntniß einen ihr eigenthümlichen Zweck? Da das Erkennen sich auf Gegenstände bezieht, da diese Gegenstände von mancherlei Art sind, da jeder eine eigenthümliche Wirkungsart besitzt, und da uns nun daran gelegen ist, jeden Gegenstand richtig und vollständig kennen zu lernen, so giebt eben seine ihm eigene Art zu Seyn und zu Wirken den Inhalt zu dem besondern Zwecke seiner Erkenntniß her. Durch seine Erscheinungen liefert er uns den Stoff, welcher uns als Zweck seiner Erkenntniß dient. Ist nun die Erkenntniß eines solchen Zweckes nothwendig? Da alles, was erscheint, auf uns einwirkt, da es mit unsern Empfindungen und Gefühlen, Gedanken und Begierden in Verhältniß tritt, und da diese Gemüthserscheinungen mehr oder weniger Einfluß auf die Beföderung des höchsten Gutes haben, so kann die Erforschung des jeder Erkenntniß eigenthümlichen Zweckes durchaus nicht abge-

wiesen werden. Ich muß ihr Verhältniß zu mir untersuchen, ich muß wissen, wie ihr Gegenstand auf mein Gemüth wirkt, und welche Neigung, welche Stimmung, welche Denkart u. s. w. sie in mir hervorbringt, welchen Einfluß sie auf meine Kultur hat, in welchem Verhältnisse sie sowohl zu meiner Glückseligkeit, als zu meiner Sittlichkeit steht. Was hat z. B. die reine allgemeine Logik für einen Zweck? Sie lehrt erstlich das logische Wahre, und zeigt zweitens, was man thun muß, damit jede Erkenntniß deutlich, bestimmt, und mit andern Erkenntnissen zusammenhängend seyn.

Allein der Mensch denkt und erkennt nicht bloß, sondern sucht auch zu begreifen, was ist nun unter dem Begriffen zu verstehen? Was man begreifen will, das sucht man seiner Möglichkeit nach kennen zu lernen; man will wissen, wie die Sache geschehen kann, und da man nun durch das Begreifen den ersten Grund von Etwas aufsucht, so befriedigt man die Foderungen der Vernunft, die nichts gelten läßt, als was man seiner Möglichkeit oder Unmöglichkeit nach einsieht. Sie dringt auf das Höchste und Erste in unsern Erkenntnissen, und beruhigt sich bloß dann, wenn man sich Aufschluß über die Art und Weise verschafft hat, wie etwas möglich ist. Der Verstand sucht zu den Erscheinungen die Ursachen, die Vernunft aber die Gründe, als die Bedingungen ihrer Möglichkeit auf. Es darf keine Erklärung angenommen werden, die den Gegenstand nicht voll-

ständig erklärt, und es darf bei keinem Bedingten stehen geblieben werden, sondern man muß zum Unbedingten fortschreiten, so bald man nach Vernunfterkenntniß strebt. Die Erscheinungen, die etwas Aehnliches mit einander haben, das auf eine gemeinschaftliche Quelle hinweißt, müssen so viel als möglich aus einem gemeinschaftlichen Princip erklärt werden; man muß die Principien so wenig als möglich vervielfältigen, und was sich ähnelt, zu dem muß ein Grund aufgesucht werden, der vielleicht seine völlige Gleichheit darthut. Beim Erklären darf kein Sprung zugelassen werden, sondern Ursache muß an Ursache geknüpft, und bis zu ihrem ersten Grunde zurückgeführt werden.

Da aber das Begreiffen die Möglichkeit einer Sache oder einer Wissenschaft aufsucht, und da es eine doppelte Möglichkeit giebt, so muß auch ein doppeltes, 1) ein logisches und 2) ein reales Begreifen statt finden. Durch jenes wird bloß die Denkbarkeit eines Gegenstandes, oder einer Erkenntniß, durch dieses aber der Grund seiner Wirklichkeit bestimmt. Das logische Begreiffen giebt über keine Sache und ihre Möglichkeit viele Aufschlüsse; man muß sich daher ans reale Begreiffen halten, das jeden Gegenstand aus der ihm eigenthümlichen Natur und Wirksamkeit seiner ersten Ursache und Möglichkeit nach darstellt und erklärt. Will ich wissen, wie der Blitz, der Donner, der Schnee, unsere Erkenntniß von den Dingen u. s. w. entsteht, so muß ich den Inhalt des zu erklärenden Gegenstandes untersuchen,

ihn mit seiner Ursache verknüpfen, und zeigen, wie sich nicht allein eine solche Erscheinung denken läßt, sondern wie sie auch wirklich ist, und wie sie als Bedingung ihres Daseyns nothwendig diese oder jene Thätigkeit, diese oder jene Eigenschaft voraussetzt.

Alle bisher angegebenen Foderungen müssen befriedigt werden, wenn man zu einer gründlichen und gewissen Erkenntniß der Dinge und der Menschen gelangen will. Kein Begriff darf leer, keine Anschauung blind, kein Gegenstand unbegreiflich bleiben. Nichts als was sich aus den in der Sache gelegenen Gründen durch Vernunft rechtfertigen läßt, darf als Wahr und Gewiß angenommen werden; nichts als was bis zur höchsten Einheit als seiner ersten Bedingung gesteigert ist, darf als ein System von Erkenntnissen gelten. Das Ganze muß durch Ideen geleitet, beherrscht und belebt werden: denn wo diese fehlen, da geht auch die rein menschliche Ansicht verlohren. Ideen sind die Augen des Geistes, und wie wir außer uns befindliche Gegenstände ohne körperliche Augen in Ansehung ihrer Farben nicht richtig beurtheilen, so mangelt es allen unsern Erkenntnissen ohne Ideen an Licht, Festigkeit, Lebendigkeit und Wahrheit. Man muß in allen Dingen nach dem Höchsten streben, und da diese Foderung durch die Vernunft geschieht, so muß ihr auch auf die eine oder andere Art gnüge gethan werden können.

Da der Verstand und die Vernunft die Bedingungen alles Denkens, alles Erkennens, und alles Begreifens sind,

so fragt es sich wie und nach welchen Gesetzen wirken sie? Sie sind thätige Vermögen, welches ist aber ihre eigenthümliche Thätigkeit? Sie verbinden das Mannigfaltige zur Einheit, wie geschieht eine solche Verknüpfung? Will man etwas erklären, so muß man sich an den zu erklärenden Gegenstand halten, seinen Inhalt, seine Wirkungen und Eigenthümlichkeiten gehörig auffassen. Der Verstand ist durch Denken thätig; will man also seine Natur kennen lernen, so muß man von der ihm eigenthümlichen Wirkungsart ausgehen, und da dies das Urtheilen ist, so giebt dasselbe auch sowohl den Führer zur Ergründung seiner Natur, als den Inhalt der Untersuchung ab. Urtheilen heißt Vorstellungen zur Einheit im Bewußtseyn verbinden, und da diese Vorstellungen sich entweder wie das Subjekt zum Prädikate, oder das Prädikat zum Subjekte, oder wie beide zusammen als Einheit für sich oder zum Bewußtseyn gedacht verhalten, so giebt es auch bloß vier Verhältnisse, wie der Verstand thätig seyn, und wie er jeden Gegenstand betrachten kann. Seine ursprüngliche Thätigkeit ist das Verbinden der Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns, und diese Art von Thätigkeit liefert den Inhalt des Gattungsbegriffes. Die Arten werden durch die Verhältnisse bestimmt, in welchen sich das Prädikat und Subjekt denken lassen. Solcher Verhältnisse kann es bloß zwölf geben, und wenn man dieselben sich durch Begriffe denkt, so machen sie die ursprünglichen Verstandesbegriffe aus, welche Kategorien heißen. Vermittelst dieser muß der Verstand alles denken, weil sie seine ursprüng-

lichen Handlungsweisen sind: kein Gegenstand kann in mehrern Verhältnissen gedacht werden, als diese ursprünglichen Verhältnißbegriffe zulassen. Diese Begriffe, deren Inhalt die Thätigkeit des Verstandes selbst ist, sind Begriffe apriori, sie sind aber nicht angeboren, sondern werden wie alle Begriffe durchs Denken hervorgebracht; ihr Inhalt liegt zweitens im Verstande selbst, und drückt seine ursprüngliche Thätigkeit aus, allein sie sind für uns nicht vorhanden, so lange sie nicht gedacht werden. Wie jede Kraft eine ursprüngliche Handlungsweise hat, welche sie gerade zu dem macht, was sie ist, und welche ihr eigenthümliches Wesen ausdrückt, so ist dies auch mit dem Verstande der Fall. Er offenbart seine Natur durch Urtheilen oder Denken, und die Art und Weise, wie sich Vorstellungen verbinden und trennen lassen, thut seine ihm eigenthümliche Beschaffenheit kund. Die ursprünglichen Verstandesbegriffe sind keine vorhandenen Formen, in die man die Dinge etwann hineinlegen könnte, um ihnen eine eigenthümliche Gestalt aufzudrücken, sondern Thätigkeiten, welche in Begriffe aufgefaßt worden sind. Diese Thätigkeiten wirken ohne daß wir sie abgesondert gedacht, und zu Begriffe erhoben hätten; sie existiren ohne unser Zuthun, allein sollen sie Begriffe werden, so müssen wir sie denken, und sie als ursprüngliche Merkmale alles Gedachten zu Begriffen erheben.

Der Verstand denkt bloß bedingt, und da dies uns in Ansehung unserer Erkenntniß nicht befriedigt, so muß das

Unbedingte aufgesucht werden. Dies geschieht durch die Vernunft, die zu allem, was wir denken und erkennen die erste Bedingung verlangt, und di eben dadurch ihre eigenthümliche Thätigkeit offenbart. Das Unbedingte denken heißt schließen, weil man durch das Letztere eben den ersten Grund des Daseyns und seiner Bedingung zu erreichen strebt. Wer schließt, trachtet nach dem Unbedingten; so viel es nun Arten zu schließen giebt, so viele eigenthümliche Thätigkeiten besitzt auch die Vernunft. Nun können bloß drei Arten von Vernunftschlüssen statt finden, weil der Inhalt alles Schließens sich bloß in einem dreifachen Verhältnisse denken läßt; es giebt also auch bloß drei ursprüngliche Thätigkeiten, welche den Inhalt zu drei Vernunftideen hergeben. Man will durch diese entweder den ersten Grund aller unserer Gemüthsäußerungen, oder die erste Ursache aller äußern Erscheinnngen, oder die Ursache von beiden, also sowohl der innern als der äußern Welt wissen. Die drei Vernunftideen sind also die menschliche Seele, die Welt und die Gottheit. Diese Ideen sind eben so wenig als die ursprünglichen Verstandesbegriffe angeboren; sie sind ursprüngliche Handlungsweisen der Vernunft, die erst durchs Denken aufgefaßt, und zu Ideen apriori erhoben werden. Sie bleiben in Ansehung unsers Erkennens leer, weil ihnen kein Inhalt in der Anschauung, weder in der innern, noch in der äußern untergelegt werden kann, der ihnen entspräche, indem sie etwas Unendliches, Ewiges, Unbedingtes u. s. w. aussagen, welches keine Anschauung liefern kann. Was

aber in Ansehung des Erkennens nicht geleistet werden kann, das wird durch moralische Glaubensgründe bewirkt. Kein endliches Wesen hat eine unendliche Anschauung, weil es bloß solche Gegenstände anschauen kann, die den Charakter der Individualität an sich haben, und der Mensch muß also zufrieden seyn, ob er schon durch Erkennen den Vernunftideen keinen Inhalt geben kann.

Wenn die Vernunft schließt, so verfährt sie logisch, so bald sie aber Principien der Erkenntniß und des Handelns aufstellt, ist ihr Verfahren transcendental. Im erstern Falle strebt sie nach einer unbedingten Einheit in Ansehung der Begriffe; im Andern aber will sie allen unsern Erkenntnissen und allen unsern Handlungen ein erstes Erkenntnißprincip, und einen obersten Bestimmungsgrund verschaffen. Als logisches Vermögen ist Einheit und Unbedingtheit der Gedanken, als transcendentales aber Unbedingtheit der Erkenntnisse der Gegenstände und der Handlungen ihr Zwecke. Allein, da in logischer Hinsicht nichts über die Wahrheit des Inhaltes der Gegenstände, sondern bloß über die Denkbarkeit derselben ausgemacht wird, und da, was das transcendentale Verfahren der Vernunft anbelangt, kein Inhalt aufgefunden werden kann, der den Ideen entspräche, so findet keine Ungewißheit über ein erstes Princip aller Erkenntniß, und da diese den Hauptgegenstand alles Philosophirens ausmacht, der Philosophie statt.

Die Vernunft, die unsern Erkenntnissen unbedingte Einheit zu geben, und ihr Daseyn begreiflich zu machen

sucht, ist die theoretische Vernunft. Diese beschäftigt sich mit dem, was da ist, und sucht es seiner Möglichkeit nach zu erweisen. Als logisches Vermögen bezieht sie sich unmittelbar auf den Verstand, dessen Begriffe sie zu Ideen, als Urbildern der Dinge erhebt; als transcendentales Vermögen aber bezieht sie sich unmittelbar auf sich selbst, und sucht die Ideen, welche ihre eigenthümliche Natur und Thätigkeit ausdrücken, zu realisiren, allein da es an einem Inhalte in der Anschauung gebricht, der ihnen angemessen wäre, und ihren Foderungen entspräche, so kommt die Vernunft in Ansehung des Erkennens der Dinge bloß als logisches Vermögen in Betracht, wo sie nicht constitutiv, unsere Erkenntniß der Gegenstände erweiternd, sondern regulativ, dieselbe leitend, wirkt. Man kann vermittelst derselben keinen Gegenstand erkennen, dessen Inhalt nicht durch Affektion der Sinne gegeben ist, man kann sich aber sein Daseyn durch dieselbe begreiflich machen.

Allein in unsern Tagen macht man in Ansehung der Vernunft auf weit größere Einsichten Anspruch, als hier angegeben sind, kann sie nun wirklich mehr leisten, oder müssen wir uns mit dem begnügen, daß sie die Erkenntnisse zur unbedingten Einheit erhebt, daß sie ihnen Principien unterlegt, daß sie uns in dem Fortgange unserer Untersuchung leitet, und daß sie wohl auf ein Urprincip alles Seyns und Handelns dringt, diese Anfoderung aber nicht befriedigen kann? Was für uns in unserm Gemüthe da seyn soll, muß sich durch seine Thätigkeit als eine Veränderung im innern Sinne

ankündigen: diese Veränderung giebt den Inhalt von einer Erkenntniß ab, wozu wir durch Vernunft den Grund aufsuchen, nun bemerken wir nichts in unserm Bewußtseyn, was als eine Thätigkeit der Vernunft angesehen werden könnte, als das Dringen nach dem Unbedingten, das Auffodern zur Erhebung unserer Erkenntniß zur unbedingten Einheit, zur Ableitung des Bedingten aus einem Princip, zum Hinstreben nach Ideen, kurz, alles, was wir von einer Vernunftäußerung in uns gewahr werden, zeigt weiter nichts, als daß alle unsere Erkenntnisse geeinigt, auf ein erstes Princip gebracht und zum Höchsten gesteigert werden sollen. Diese Anfoderungen an uns in Ansehung unserer Erkenntnisse sind keine Ansprüche des Verstandes, der bloß das Angeschauete zur Einheit im Bewußtseyn verbindet, und weder auf ein Erstes, noch auf unbedingte Einheit dringt, und sich mit dem Bedingten als der bestimmten Ursache dieser oder jener Erscheinung begnügt, sondern eine Aeußerung der Vernunft als des höchsten Vermögens in der menschlichen Natur. Da sich nun von diesem Vermögen unserm Bewußtseyn nichts mehr offenbart, so kann man ihm auch keine andern Kräfte, keine andern Thätigkeiten beilegen: von den Kräften kennen wir weiter nichts, als ihre Wirkungen, die durch Sinneneindrücke zu unserm Bewußtseyn gelangen; sie selbst bleiben uns ewig verborgen, und wir können über ihre Natur nichts ausmachen, als was sich durch ihre ihnen eigenthümliche Aeußerungen kund thut. Eine Kraft ist in unserer Erkenntniß bloß ein Gedachtes, das uns als Grund

der Wirklichkeit der Erscheinungen eines Wesens oder eines Dinges gilt. Sagt man mehr von ihr aus, als was wir durch ihre Wirkungen gewahr werden, so gehen wir über die Grenzen alles Erkennens hinaus; wir befinden uns dann nicht mehr auf dem Boden, wo wir etwas wissen, etwas erfahren können, sondern wir sind im Lande der Schwärmerei, wo wohl gedichtet, aber nichts erkannt werden kann; wo wohl Phantome geboren, aber keine Erkenntnisse erworben werden. Man untersuche daher nur sein Gemüthe, merke auf seine Aeußerungen, sondere das Verschiedene, einige das Aehnliche oder Gleiche, gehe von der Erscheinung auf ihre Ursache zurück, und man wird finden, daß die Vernunft in Ansehung des Erkennens bloß ein logisches und schließendes Vermögen besitzt. Durch beide aber entsteht keine Erkenntniß von Gegenständen, als von solchen, deren Inhalt durch die Sinne gegeben ist. Aus sich vermag sie keinen Gegenstand hervorzubringen, weil sie kein schaffendes, eine Vorstellung durch eine Handlung realisirendes Vermögen, wie der Wille, sondern ein denkendes Vermögen ist. Sie schauet nicht an, weil ihr kein Gegenstand vorgehalten werden kann, der ihrer Natur angemessen wäre, die das Unendliche verlangt, sondern sie denkt. Da sie aber nicht allein denkt, sondern auch ihre Gedanken realisirt haben will, d. h. für ihre Ideen einen Inhalt sucht, und da sie eine solche Foderung vermöge des eigenthümlichen Charakters ihrer transcendentalen Thätigkeit stets an uns macht, so verwechselt man das bloße Den-

ken dieser Foderung mit der Realisirung derselben. Man wähnt daher, die Vernunft besitze noch andere Vermögen, als die beiden angegeben; man glaubt, daß das, was sich denken lasse, auch in der Anschauung darstellbar sey. Man schreibt ihr nicht allein ein Vermögen der Anschauung, sondern auch eine Schöpferkraft zu, wovon sich aber in unserm Bewußtseyn nichts aufweisen läßt, was ein Produkt von diesen beiden Aeußerungen wäre. Nimmt man die Einbildungskraft zu Hülfe, schwängert die Vernunftideen mit ihren Dichtungen, und achtet man nicht mehr auf die verschiedenen Operationen jedes Vermögens, oder jeder Kraft des menschlichen Gemüthes, so kann es wohl der Fall seyn, daß man wähnt, man habe mehr gefunden, als was Andere in sich erkannt; und man habe eine Eigenthümlichkeit der Vernunft entdeckt, die Andere übersehen haben. Vor solchen Täuschungen kann man sich nicht anders verwahren, als durch eine besonnene Untersuchung der menschlichen Gemüthsvermögen, ihrer Thätigkeiten, des Inhaltes und der Gesetze derselben, und ihrer Grenzen; durch die Lektüre der Schriften der großen Denker aller Jahrhunderte, und die Beobachtung anderer Menschen. Wenn man nun nichts in den Aeußerungen und Meinungen der Letztern bemerkt, was auf eine solche Kraft hinweißt, wenn man nichts gewahr wird, was sich als das Produkt einer noch verborgenen Kraft ansehen lasse, so wird man Bedenken tragen, sich allein für den Glücklichen zu halten, dem etwas zu Theil geworden sey, was die Natur allen andern großen Denkern versagt

hat. Seine Gedanken an die Meinungen Anderer zu halten, sie mit einander zu vergleichen, jene durch diese zu prüfen, und wo es nöthig ist, zu berichtigen, ist eine Maxime, die kein Philosoph vernachläßigen darf, weil man sich nirgends leichter, als im Gebiete der Philosophie verirrt, so bald man nicht auf Thatsachen fußt, sondern eine Gedankenreihe ohne Grund und ohne Zweck anfängt, und fortspinnt. Durch das Vergleichen seiner Meinungen mit den Behauptungen Anderer orientirt man sich, man schauet auf dem Wege seiner Untersuchung vor- und rückwärts, horcht aufmerksam den Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, und erwirbt sich dadurch nicht allein einen bestimmten Takt im Denken, sondern erhält auch einen sichern Führer im Entdecken des Wahren und Falschen.

Wenn man nun annimmt, daß die theoretische Vernunft außer ihren logischen und transcendentalen Vermögen noch eine besondere Thätigkeit oder Kraft besitze, so muß man die Aeußerungen nachweisen, welche Produkte derselben sind; man muß aber nicht allein zeigen, daß sie Wirklichkeit, sondern daß sie auch nirgends anders, als in der Vernunft ihren Grund haben. Befriedigt man diese Foderungen nicht, läßt man dunkle Ahndungen für bestimmte Begriffe gelten, so öffnet man der Schwärmerei Thür und Thor, und da nichts nachtheiliger auf die Gesundheit des Geistes wirkt, als ein Lauschen auf dunkle unbestimmte Ahndungen, und ein Jagen nach denselben, so bringt man

sich dadurch, daß man nicht jede Erscheinung auf ihren Grund zurückführt, oder ihr Daseyn erweißt, selbst um die Fähigkeit, jemals Wahrheit zu finden. „Welches wären nun die neuen Aeußerungen der Vernunft, die wirklich in ihr gegründet seyn, und die man bis jetzt übersehen habe?“ Da sie das Vermögen des Unbedingten ist, so ist auch die Idee des Absoluten aus ihrem Schooße entsprungen. Diese Idee war längst bekannt, ihr Daseyn gerechtfertigt, und die Art ihres Gebrauches bestimmt. Absolut ist dasjenige, was in aller Beziehung und ohne alle Einschränkung gilt, und das Absolute ist die Idee einer solchen Geltung. Ideen, als Vernunftvorstellungen können bloß gedacht, aber nicht erkannt werden; behauptet man das Letztere, so müßte man den Gegenstand in der Anschauung nachweisen, der diesen Ideen entspräche; da dies aber etwas ganz Unmögliches ist, weil alles Unendliche, in so ferne es existirt, alle Raum- und Zeit-Bedingungen ausschlägt, so findet auch keine Erkennbarkeit des Absoluten statt; dies kann wohl anerkannt, aber nicht erkannt, sein Daseyn als etwas Erstes von nichts Abhängiges kann wohl gedacht, aber nicht demonstrirt werden. Die Täuschung, daß man das Denken des Absoluten für ein Erkennen desselben hält, rührt davon her, daß man in der Form der Zeit eben so wohl denken als erkennen muß, und daß man die Veränderung in der Zeit, wodurch jeder Gedanke zum Bewußtseyn kommt, für das Daseyn irgend eines durch den Gedanken (die Idee) ausgedrückten Gegenstandes hält. — Daß die Vernunft

nicht anschauen kann, sieht man daraus, daß der Begriff der Anschauung der Vorstellungsart der Vernunft gänzlich widerspricht, indem diese ihre Ideen nicht unmittelbar auf den Gegenstand, sondern auf den Begriff von demselben bezieht, und gleichwohl ist der Begriff des unmittelbaren Vorstellens eines Gegenstandes der Begriff der Anschauung. Zugleich aber widerspricht die Annahme einer doppelten der Art nach verschiedenen Thätigkeit eines Vermögens oder einer Kraft einer Vernunftmaxime, die fodert, daß, wo wir der Art nach verschiedene Aeußerungen gewahr werden, dieselben auch verschiedenen Vermögen beilegen müssen; wenn man nun die Vernunft zugleich denken und anschauen läßt, so verstößt man gegen diese Maxime, die durchaus in der Natur der Sache gegründet ist, und die man bei der Erforschung des menschlichen Gemüthes und der Natur nicht vernachläßigen darf, ohne alle Arten von Kenntnissen mit einander zu vermischen, und alle Wahrheit und Gewißheit unmöglich zu machen. Das Denken des Identischen kann uns ebenfalls zu keiner weitern Erkenntniß verhelfen: denn man denkt sich dabei durch das Prädikat nicht mehr, als was schon im Begriffe des Subjektes enthalten ist. Man sieht bei allem Identischen bloß auf die Möglichkeit des Verbindens der Vorstellungen im Bewußtseyn zur Einheit, und kümmert sich nicht weiter um die Wirklichkeit und Gegründetheit des Gegenstandes; nun läßt sich aus dem gedachten Gegenstande nicht mehr herausklauben, als was man in den

Begriff desselben gelegt hat; will man mehr wissen, so muß man über seinen Begriff hinausgehen, und die Anschauung zu Hülfe nehmen, allein wenn man dies thut, so verläßt man die Sphäre des Identischen, und tritt in ein Gebiet ein, das sich wohl durch die durch Affektionen der Sinne erhaltenen Vorstellungen, aber nicht durch das bloße Denken des Identischen erweitern läßt. Aus dem Identischen läßt sich daher weder auf ein von demselben verschiedenes Daseyn, noch auf einen außer demselben befindlichen Gegenstand schließen. Alle Philosophie, die auf das Identische fußt, ist bloße reine Logik, die die Begriffe wohl erläutern, aufklären und deutlich machen, aber nicht erweitern, und denselben eine Anschauung des Gegenstandes unterlegen kann. Will man das Letztere thun, so muß man das Gebiete verlassen, in welchem man sich anfänglich befand, und man hat es alsdann nicht mehr bloß mit der Denkbarkeit der Dinge, sondern mit ihrer Realität zu thun.

Ist das menschliche Denk- und Erkenntnißvermögen seinem Wesen und seinen Wirkungen nach erforscht, hat man seine Gesetze und ihre Gültigkeit kennen gelernt, und die Regeln und Maximen aufgefunden, die man in Ansehung der verschiedenen Denk- und Erkenntnißoperationen zu beobachten hat, so muß man zur Untersuchung eines an-

dern von jenem verschiedenen Vermögens fortgehen. Dies ist das Empfindungs- und Gefühlsvermögen. Das Empfindungsvermögen ist die Fähigkeit von äußern Gegenständen affizirt zu werden, und die Vorstellung davon auf das vorstellende Subjekt zu beziehen, wodurch ein Zustand zur Wahrnehmung kommt, der entweder angenehm oder unangenehm, mit Lust oder Unlust begleitet ist. Dies Vermögen beruht gänzlich auf den Sinnen; diese liefern ihm sowohl den Inhalt der Empfindung, als sie dieselbe auch möglich machen. Was nicht die Sinne affizirt, kann auch nicht empfunden werden, und jede Empfindung ist entweder angenehm, oder unangenehm; jenes, wenn sie der Lebensthätigkeit entspricht, und dieselbe befödert; dieses, wenn sie derselben entgegen ist, und sie in ihrem Wirken stört. Die Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen sind daher Folgen der beföderten oder gestörten Lebensthätigkeit. Sie drükken eine Modifikation unsers Zustandes aus, und liefern den Stoff zu allen äußern sinnlichen Vorstellungen. Jede Empfindung kündigt sich als eine Veränderung in der Zeit an, und erfüllt sie, dauert aber, wie alles was in der Zeit vorgeht, bloß einen Augenblick; sie wechselt stets. Die Art und Weise, wie die Gegenstände auf unser Empfindungsvermögen wirken, lernt man bloß durch die Erfahrung kennen; die grüne Farbe ist angenehm, die gelbe unangenehm, weil sie zu stark reizt. Die Kühle im Sommer gefällt den Sinnen in der Empfindung, rauhe, kalte

Witterung hingegen mißfällt denselben. Was daher weder zu stark noch zu schwach reizt, ist ein angenehmes Erregungsmittel der Lebensthätigkeit, und erweckt Lust; wirkt hingegen etwas zu schwach, und beharrt, so entsteht Langeweile, welche eine Folge der nicht gehörig beschäftigten Lebensthätigkeit ist. Ist der sinnliche Eindruck aber zu stark, so fühlen wir Schmerzen, die Reizempfänglichkeit der Sinne wird auf einmal zu stark angegriffen, als daß nicht eine unangenehme Empfindung entstehen sollte. Ueber Empfindungen kann jemand nicht gründlich räsonniren, so lange er keine Erfahrung davon hat: denn ist das Letztere der Fall nicht, so kennt er nicht allein nicht die Art und Weise des Einwirkens der Gegenstände auf sein Gemüth, sondern auch der Grad der Reizbarkeit seiner Sinne und ihre Empfänglichkeit in der Aufnehmung der Eindrücke, sowohl ihrer Stärke als Schwäche nach, bleibt ihm unbekannt. Die Art und Weise, wie die Empfindungen erfolgen und wirken, sind:

1) Wo ein äußerer Gegenstand vorhanden ist, dessen Vorstellung nicht auf ihn selbst, sondern auf das Gemüth des Vorstellenden bezogen wird, da entsteht eine Empfindung. Die Abwesenheit solcher Gegenstände hat auch einen Mangel von Empfindungen zur Folge.

2) Die Stärke des Eindrucks eines Gegenstandes, und der Grad der Reizempfänglichkeit der Sinne, bestimmt die intensive Größe der Empfindung.

3) Das Verhältniß der Empfindungen zur Lebensthätigkeit und die Art des Einwirkens auf dieselbe ist die Ursache der Lust oder Unlust einer Empfindung.

4) Allzu starke Eindrücke schwächen die Empfänglichkeit für die Lust, und allzu schwache regen dieselben nicht genug auf. In beiden Fällen muß Unlust als Folge der Ueberreitzung, oder zu schwachen Reitzung entstehen.

Von der Empfindung unterscheidet sich das Gefühl; jenes begreift das Objektive unserer Vorstellungen, oder die Wirkung des Gegenstandes auf unser Gemüth, dieses das Subjektive, oder das Bewußtseyn des Zustandes, in welchen sich unser Gemüth durch Eindrücke versetzt fühlt. Das Gefühlsvermögen ist die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung unsers Subjektes zu haben. Es setzt eine Empfänglichkeit für die Eindrücke des innern Sinnes voraus, der ihre Art und Beschaffenheit, so wie ihr Verhältniß zu unserm Gemüth ausdrückt. So vielerlei Arten von spezifisch verschiedenen Eindrücken des innern Sinnes es geben kann, so viele Arten von Gefühlen giebt es auch. Das Gefühl ist Folge eines innern Eindruckes, und da nun alle Arten von Eindrücken, welche auf den innern Sinn geschehen, entweder von der Sinnlichkeit, oder von der Denkkraft, oder von dem Willen oder praktischen Vernunft herrühren, so giebt es 1) sinnliche, 2) intellektuelle, und 3) moralische

Gefühle. Die Beschaffenheit des Inhaltes eines Gefühles begründet diesen Unterschied: denn obschon die Sinnlichkeit alles Fühlen möglich macht, so erhalten doch nicht alle Gefühle ihren Inhalt von derselben: dieser ist außer der Sinnlichkeit, theils von dem Verstande, theils von der Vernunft, theils von dem Willen entlehnt.

Die sinnlichen Gefühle sind Produkte der bloßen Sinnlichkeit; was mit den Gesetzen derselben übereinstimmt, das verursacht ein angenehmes Gefühl; was denselben aber widerstreitet, ein unangenehmes. Da das sinnliche Gefühl entweder angenehm oder unangenehm ist, so bewirkt dasselbe entweder ein Vergnügen, oder einen Schmerz. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen sind bloße Wirkungen der Sinnlichkeit, und erfolgen aus dem Verhältnisse, in welchen ein Gefühl zu dem innern Sinne steht. Beide sind der Art nach gänzlich von jeden andern Gefühle unterschieden, weil sie einen ganz verschiedenen Inhalt haben. Was mir angenehm ist, ist mir noch nicht wohlgefällig, und was mich interessirt, bewirkt deshalb noch kein Wohlbehagen. Das Angenehme und Unangenehme ist auch in jedem Menschen, theils dem Grade, theils der Dauer nach verschieden: was dem Einen vieles Vergnügen macht, daran hat der Andere Langeweile; was den Einen einen Augenblick vergnügt, das erfreuet den Andern eine weit längere Zeit. Dieser Unterschied hängt theils von dem Grade der Empfänglichkeit ihres innern Sinnes für das Angenehme

oder Unangenehme, theils von ihrer geistigen Kultur ab. Das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen hat der Mensch mit den Thieren gemein; die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, eine Bewegung in freier Luft, ein Spiel bewirkt ein angenehmes Gefühl; so wie das Unangenehme eine Folge des Gegentheiles ist; werden die thierischen Bedürfnisse nicht gestillt, wird der Körper durch keine Bewegung in Thätigkeit gesetzt, so entsteht Unlust. Das Vergnügen ist ein Gefühl der Beförderung unsers Wohlseyns; der Schmerz ein Gefühl der Hemmung oder Störung desselben. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen wandeln stets, weil sie in der Zeit sind; der Mensch wird des Angenehmen eben so leicht überdrüßig, als des Unangenehmen; jenes ermattet ihn, da hingegen ihn dieses zum Widerstande auffodert; jenes erzeugt leicht Ueberdruß, dieses Widerwillen. Das Eine geht daher oft in das Andere über; das Vergnügen verwandelt sich in Verdruß, der Schmerz wird durch die Länge der Zeit uns gleichgültig, und endlich macht er einem angenehmen Gefühle Platz.

Die zweite Quelle der Gefühle ist der Verstand, dessen Begriffen entweder etwas entspricht, oder nicht; dasjenige, was mit denselben übereinstimmt, ist das Zweckmäßige und Wahre; was ihnen aber widerstreitet, das Zweckwidrige und Irrige. Beide kündigen sich, so bald ihre Begriffe auf das vorstellende Subjekt bezogen werden, unserm Bewußtseyn als ein Gefühl an. Das Zweckmäßige vergnügt

den Verstand, das Zweckwidrige mißfällt ihm. Die Verstandesthätigkeit liefert also den Inhalt zu diesen Gefühlen, welche das Resultat eines Urtheils sind. Wo man nicht urtheilt, da kann auch weder das Wahre, noch das Zweckmäßige, weder das Irrige, noch das Zweckwidrige bestimmt werden; das Wahrheitsgefühl ist die Folge eines dunkel vorgenommenen Urtheiles. Bei jeder Art von Gefühlen muß also auf die Quelle gesehen werden, aus welcher es entspringt; hat man diese aufgefunden, so läßt sich auch seine Wirkungsart, seine Gesetze und sein Werth bestimmen.

Eine dritte Quelle des Gefühls sind die Einbildungskraft und der Verstand in ihrer freien Thätigkeit und Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. Das Gefühl, das durch ihre Harmonie entsteht, ist das Gefühl des Schönen, welches eine Folge eines dunkeln Urtheiles des Verstandes in Ansehung der Wirksamkeit der Einbildungskraft ist. Diese faßt das Mannigfaltige in der Anschauung auf, und der Verstand verbindet es zur Einheit; das Letztere aber geschieht nicht nach einer durch Begriffe bestimmten Regel, und mit dem Bewußtseyn derselben, wo wohl Wahrheit aber nicht Schönheit entspringen würde, sondern die Uebereinstimmung der Wirkung der Einbildungskraft mit dem Verstande wird erst durch das Gefühl, wodurch sich das Schöne ankündigt, wahrgenommen. Das Schöne gefällt in der freien Beurtheilung ohne einen bestimmten Begriff, an welchem es mit Bewußtseyn gehalten wird. Es ist das

Produkt der Einbildungskraft und des Verstandes in ihrer Harmonie; das Häßliche ist eine Folge ihrer Disharmonie. Will man das Schöne vollständig kennen lernen, so muß man es an alle Momente des Urtheilens halten, wo man ersieht, daß es ohne einen bestimmten und deutlichen Begriff von demselben allgemein gefällt, daß es ohne Interesse ein Wohlgefallen erregt, daß ob es schon zweckmäßig ist, indem es aus der freien Zweckmäßigkeit der Zusammenwirkung der Einbildungskraft mit dem Verstande hervorgeht, man dasselbe doch ohne das Bewußtseyn eines Zweckes sich vorstellt; daß, da jedermann die beiden angegebenen Vermögen besitzt, man auch jedem ansinnen kann, daß er in Ansehung der Beurtheilung schöner Gegenstände mit uns übereinstimme. Den Inhalt des Schönen liefert theils die Betrachtung der Natur und der Kunst, theils die Lektüre von dichterischen Werken. Bei beiden faßt die Einbildungskraft das Mannigfaltige auf, und der Verstand verbindet es zur Einheit; bei diesem Geschäfte aber darf sich weder ein Zwang, noch eine Mühseligkeit spüren lassen, weil dies sonst das Gefühl des Schönen vernichten würde, welches ein freies, ungehindertes Produkt des Geistes ist. Zur Untersuchung aller Arten des Schönen ist eine Erforschung der Einbildungskraft und des Verstandes, und des freien Zusammenwirkens beider, welche Erörterungen einen Theil der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft ausmachen, und der verschiedenen Arten von Stoffen, welche sich der Mensch zu einer ästhetischen Bearbeitung wählen kann, und ihrer Be-

handlung erfoderlich. Da das Schöne eine andere Quelle als das Angenehme, das Zweckmäßige und das Wahre hat, so ist es der Art nach von diesen Gefühlen verschieden, und ihre Wirkung beweißt eben so sehr diese Verschiedenheit, als dies ihr Ursprung thut. Das Angenehme reizt, das Zweckmäßige und Wahre behagt und befriedigt, das Schöne ist wohlgefällig. Der Gattungsbegriff aller Arten von ästhetischen Vergnügungen ist das Wohlgefällige; da nun jedes Kunstwerk das Wohlgefällige zur Absicht hat, so muß man bei jeder Untersuchung über dasselbe seine Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Bestimmung der Erreichung oder Nichterreichung dieses Zweckes richten. Der Dichter will nicht belehren, sondern durch seine Arbeit ein freies, uninteressirtes Wohlgefallen in uns erwecken; das Vergnügen, das er bezielt, ist kein bloß sinnliches, noch intellektuelles, sondern ein ästhetisches; er will den Geist nicht durch schwer zu lösende Probleme ermüden, sondern durch das Spiel mit Ideen vergnügen.

Eine vierte Quelle des Gefühles ist die Vernunft, die durch Ideen Lust oder Unlust in uns erregt. Dies geschieht auf eine doppelte Art, indem sie entweder der Sinnlichkeit in Ansehung ihrer Bestrebungen Abbruch thut, oder derselben das erreichen hilft, was sie, ob schon darnach ringend, doch nicht erreichen kann. Wenn die Einbildungskraft als ein Vermögen der Sinnlichkeit eine unendliche Größe, oder eine unendliche Macht in eine Einheit fassen will, so

unterliegt sie in ihrem Bestreben, weil sie das Unendliche nicht erreichen kann; es entsteht daher zwar anfänglich ein Gefühl der Unlust, allein dies wird bald durch das Erwachen der Vernunft verscheucht, welche das Unendliche, Grenzenlose in Ideen auffaßt, und über alle unendliche Größen und jede noch so große Macht triumphirt. Hierdurch fühlen wir uns über alle Endlichkeit, ja über die Natur selbst erhaben, wodurch ein ästhetisches Wohlgefallen in uns rege wird, welches das Gefühl des Erhabenen ist. Das Erhabene ist also ein Produkt der Einbildungskraft in ihrer Unangemessenheit zur Vernunft. Da jene nicht das Unendliche erreichen kann, so entsteht Unlust; allein da diese sogleich bei der Anfoderung, das Grenzenlose und Gewaltige zu fassen, erwacht, so verbindet sie dasselbe zur Einheit, welches eine Lust zur Folge hat. Niemand ist des Gefühls des Erhabenen fähig, als derjenige, bei dem die Vernunft ausgebildet ist; wer die Natur und die Menschen nach Ideen betrachtet, der kann sich des Genusses des Erhabenen theilhaftig machen. Was dem Endlichen unangemessen ist, und Unlust verursacht, das entspricht dem Vermögen der Ideen, und erzeugt Lust. Die Stoffe zu dem Erhabenen reicht die Natur, als eine unendliche Größe, und als Macht, und die Menschheit. Jene tritt in ihrer Grenzenlosigkeit und furchtbaren Gewalt vor den Geist des Menschen, diese kämpft mit dem Ungerechten und Bösen, und überwältigt beide. Ein solches Schauspiel, das der Mensch und die Natur geben, ohne Furcht

und Grauen angeschauet, beflügelt den Geist des Betrachters und erweckt das Ewige in ihm, welches allem Endlichen, aller Zerstörung, aller Uebermacht trotzt. Wer das Gefühl des Erhabenen in sich nährt, dasselbe stets rege und thätig erhält, der erweckt in sich eine Gesinnung, die der Beförderung der Tugend sehr günstig ist. Das Erhabene und seine Beurtheilung machen einen Theil der ästhetischen Urtheilskraft aus, und derjenige, der dasselbe sowohl seinem Ursprunge, als seiner Wirkungsart nach kennen lernen will, der muß die ästhetische Urtheilskraft ihrem Vermögen, ihren Bedingungen und Gesetzen nach untersuchen. Durch das Gefühl des Erhabenen gewinnen wir nichts in Ansehung der Erkenntniß eines Gegenstandes, sondern wir erfahren bloß, in welchem Verhältnisse derselbe zu unserm ästhetischen Beurtheilungsvermögen steht, und welche Eindrücke und Veränderungen es in uns hervorbringt. Das Erhabene setzt die Thätigkeit von Ideen voraus, und der öftere Umgang mit demselben trägt eben soviel zur Beförderung der richtigen Ansicht der Philosophie, als des menschlichen Lebens bei. Es rührt und erschüttert unser Gemüth, und es folgt daraus, daß wir seinen Anblick nicht allzu lange aushalten können. Hierdurch unterscheidet es sich auch von dem Schönen, dessen Genuß erquickt, da das Erhabene wegen der großen Spannung, in die es uns versetzt, und der großen Anstrengung, die es erfodert, ermüdet. Die andere Art des Gefühles, das durch Ideen gewirkt wird,

entsteht aus dem Zwange, der der Sinnlichkeit durch die Vernunft in Ansehung der Unterordnungen der Neigungen und Begierden jener unter das moralische Gesetz dieser angethan wird. Aus diesem Abbruche, der der Sinnlichkeit geschieht, und aus diesem Gehorsame, der der Vernunft bewiesen wird, entspringt das moralische Gefühl, das die Folge einer freien Handlung ist. Die Selbstliebe leidet, aber die Selbstachtung gewinnt, und dies Bewußtseyn ist eben das moralische Gefühl, welches eine Stütze der Tugend ist. Die Vernunft ist die Ursache dieses Gefühles, ob es schon nicht anders möglich wird, als durch Beeinträchtigung der Sinnlichkeit, die zügellos walten, und grenzenlos herrschen will, der aber die Vernunft durch ihre Gebote und Verbote Schranken setzt. Mit dem moralischen Gefühle ist eine Achtung gegen ein Gesetz verbunden, dem alle Vernunftwesen huldigen.

Alle Arten des Gefühles setzen ein Gefühlsvermögen voraus, wodurch sie möglich werden, allein nicht jeder Inhalt dieser Gefühle ist in demselben gegründet. Dadurch aber, daß derselbe das Gefühlsvermögen affizirt, ist er die Ursache von Gefühlen. Das Gefühlsvermögen ist ein bloß leidendes Vermögen, welchem der Stoff durch Thätigkeit von andern Vermögen gegeben wird. Derjenige, der kritisch philosophirt, muß nun den Antheil von jedem diesen Vermögen, die Quelle und Ursache der verschiedenen Gefühle, die Art und Beschaffenheit derselben, ihr

Verhältniß zum Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, und ihren Bezug auf Wissenschaft und Kunst, auf den Zweck unsers Lebens u. s. w. untersuchen. Alles, was wirkt, äußert sich nach Gesetzen, und alles, was geschieht, kann nach Maximen geleitet werden. Die Gefühle erfolgen daher eben sowohl nach bestimmten Gesetzen, als sie sich nach Regeln leiten lassen. Diese Gesetze und Regeln müssen aufgesucht und bestimmt werden. Es kann kein Gefühl des Erhabenen entstehen, wenn nicht die Wirksamkeit der Ideen vorausgeht, und diese können nicht erweckt werden, so lange keine unendliche Größe, oder keine unendliche Macht, oder nichts heiliges die Vernunft zur Thätigkeit auffodert. Das Gefühl des Erhabenen ist unterdrückt, so lange man sich vor einer Naturgewalt, oder vor dem furchtbaren Richter in seinem Gemüthe fürchtet. Es kann vertilgt werden, wenn man den Gegenstand, der dasselbe erweckt, entweder kennen zu lernen sucht, oder als Bestimmungsgrund seines Handelns braucht: es erwacht wieder, so bald wir die Idee, die ihm zum Grunde liegt, auf unser Subjekt beziehen, und sein Verhältniß zu unserm Gefühlsvermögen untersuchen. Das Schöne geht aus einer ruhigen Betrachtung der Natur, oder einer Anschauung, oder der Lektüre eines Kunstwerks hervor. Das Erhabene aber setzt Kampf des Endlichen mit dem Unendlichen, des Beschränkten mit dem Uebermächtigen voraus. Uebt man sich auf diese Art in der Zergliederung der verschiedenen Gefühle, und in der Vergleichung derselben mit einander, so lernt man einsehen, welcher Arten von

Gefühlen der Mensch fähig ist, wie sie wirken, wie sie entstehen, worin sie sich einander ähnlich oder unähnlich sind, und wie man sich dem Genuß bald dieses bald jenes Gefühles verschaffen kann. Gefühle wirken als erquickende und stärkende Reitze auf das körperliche und geistige Leben; es muß sich daher jeder das Verhältniß bekannt zu machen suchen, in welchem sie zur Thätigkeit und zur Gesundheit von beiden stehen, und wie sie auf die Beförderung und Erhaltung derselben wirken.

Gefühle lassen keine Erkenntniß apriori zu, sondern alle Erkenntniß derselben ist empirisch. Hierbei muß man von Thatsachen ausgehen, diese zergliedern und ihren Ursprung aufsuchen. Das Verfahren, das man bei dem Erwerbe einer Erkenntniß der verschiedenen Gefühlen zu beobachten hat, muß analytisch seyn; es muß das im Bewußtseyn Vorhandene zergliedert werden; man muß dabey von dem Bedingten anfangen, und zum Unbedingten als seiner Ursache fortgehen. Mit dem Bewußtseyn der nothwendigen und hinreichenden Gründe eines Gefühles hört auch die Erforschung seiner Möglichkeit und seiner Ursache auf. Das Zufällige und Bedingte in der Erkenntniß der Letztern, erklärt nicht hinlänglich die Bedingung seines Daseyns, die bloß durch die Unmöglichkeit, daß es nicht anders seyn kann, als hinreichend gerechtfertigt ist.

Im Gemüthe des Menschen bemerkt man aber außer den Erscheinungen, welche beim Denken, Erkennen, Be-

greiffen, Empfinden und Fühlen vorkommen, noch Begierden, Neigungen, Leidenschaften, ein Billigen und Mißbilligen unserer Handlungen, ein Loßsprechen und Verdammen, und da sich diese Aeußerungen der Art nach von allen den bisher angeführten unterscheiden, so lassen sie sich nicht aus denselben erklären, sondern müssen einen andern Ursprung, und einen andern Grund haben. Das Angenehme begehren, das Unangenehme verabscheuen wir; was uns Lust verspricht, suchen wir zu erlangen, und uns dasselbe durch unsere Bestrebungen eigen zu machen; was uns Unlust im Prospekte zeigt, das suchen wir von uns zu entfernen, und seine Einflüsse von uns abzuhalten. Begehren wir das Angenehme oft, so entstehen Neigungen, was uns stets mit Unlust heimsucht, gegen das empfinden wir eine Abneigung. Die Begierde entsteht durch die Vorstellung einer großen Lust, die uns ein Gegenstand verspricht, der Abscheu entspringt aus der Vorstellung einer großen Unlust. Leidenschaften sind heftige Neigungen, die das Begehrungsvermögen nothwendig zum Handeln bestimmen. Sie reißen den Menschen öfters trotz seines Nichtwollens, zur Ausführung einer That fort. Allen diesen Aeußerungen unsers Gemüthes liegt Lust oder Unlust zum Grunde; jene sucht man zu erlangen, dieser strebt man auszuweichen; sie gehören also sämmtlich den Begehrungsvermögen an, dessen Folgen sie sind. Was ist nun unter dem Begehrungsvermögen zu verstehen? Es ist das Vermögen des Gemüthes, sich durch Vorstellungen

zur Realisirung des durch diese ausgedrückten Inhaltes zu bestimmen. Man macht durch dasselbe etwas wirklich, man strebt nach einem Gute, oder entfernt von sich ein Uebel. Alles, was wir für ein Gut halten, hat entweder in der Sinnlichkeit, oder in dem Verstande, oder in der Vernunft seinen Grund, und die Gegenstände, die wir begehren, sind entweder sinnlich, oder intellektuell, oder moralisch. Beim sinnlichen Begehren geht unmittelbar eine Lust vorher, die uns zum Handeln bestimmt, beim intellektuellen ein Begriff, und beim moralischen eine Idee. Da aber alles Denken durch den Verstand ein bloß relatives Denken ist, das sich mittelbar auf einen Gegenstand bezieht, und da, wenn man etwas intellektuell begehrt, man dasselbe für nützlich oder zweckmäßig hält, beide aber unserer Sinnlichkeit eine Befriedigung versprechen, so ist das intellektuelle Begehren ebenfalls ein mittelbar sinnliches. Wir wünschen etwas, weil es als Mittel zu einem Zwecke dient, und wir begehren einen Gegenstand, den uns die Denkkraft als nützlich oder zweckmäßig vorstellt, weil er uns ein sinnliches Vergnügen verspricht. Sowohl beim sinnlichen als beim intellektuellen Begehren, geht die Lust als Bestimmungsgrund zum Handeln vorher; bei jenem wirkt sie unmittelbar, bei diesem mittelbar. Bei beiden Arten von Begehrungen werden wir zum Handeln bestimmt; sie wirken nothwendig auf den Entschluß zur Ausführung einer Handlung hin, und wir fühlen uns vergnügt, so bald wir den gewünschten Gegenstand erreicht

haben, und mißvergnügt, wenn uns unsere Absicht fehlgeschlagen ist.

Oft aber, wenn wir das Begehrte erlangt haben, wenn unsere Wünsche erfüllt worden sind, wenn wir alle Ursache vergnügt zu seyn haben, weil unser Plan gelungen, unsere Absicht erreicht ist, fühlen wir eine Unruhe und ein Mißvergnügen, das sich gar nicht vertilgen läßt. Wir machen uns die heftigsten Vorwürfe, wir klagen uns selbst an, und verdammen uns; vergeblich suchen wir diesen Sturm in uns zu beschwören, er tobt fort und zerrüttet unser Gemüth, was ist nun das, was in uns diese gewaltige Unruhe und diese Schaam vor uns selbst erweckt? Wir sind uns bewußt, daß wir trotz aller Ursache zum Vergnügen, indem wir das Gewünschte erlangt haben, nicht recht gehandelt, daß wir gegen ein Gesetz verstoßen, das alle Thaten der Menschen bestimmen sollte, und einen Richter beleidigt haben, der jede Handlung vor seinen Richterstuhl zieht. Wie oft ist es hingegen wieder der Fall, daß wir unsere Absichten verfehlt haben, daß wir in unsern Wünschen getäuscht worden sind, und so viele Ursache wir daher auch zum Mißvergnügen haben, so wenig unzufrieden sind wir mit uns. Ja! wir fühlen vielmehr eine geheime Zufriedenheit, die uns für alles Fehlschlagen unserer Hoffnungen und Wünsche schadloß hält; wir sind uns bewußt, daß wir recht gehandelt, daß wir unsere Pflicht gethan haben, und daß wir uns nicht selbst

verachten müssen. Diese mancherlei Erscheinungen lenken unsere Aufmerksamkeit nach einem Vermögen hin, das sich von allen bisher angeführten Anlagen unterscheidet. Es verlangt unbedingten Gehorsam, und wir sind uns bewußt, daß wir diesen leisten können; wir beurtheilen alles, was Menschen thun, nach einem Gesetze, das nicht auf die Folgen der Handlungen, sondern auf ihre Absichten sieht; wir achten eine That nicht wegen ihrer Heilsamkeit, sondern wegen des guten Willens, der sie hervorgebracht hat, was ist nun der Grund dieser Beurtheilungsart? Welches ist das Vermögen, welches unabhängig von aller Erfahrung uns vorschreibt, was wir thun und lassen sollen, und durch welche Fähigkeit sehen wir ein, was gut und böse, rechtlich und widerrechtlich ist? Dies Vermögen ist die praktische Vernunft, welche für die Freiheit Gesetze giebt, und sich nicht aufs Erkennen, sondern aufs Handeln bezieht. Sie ist die Quelle alles Rechtes, aller praktischen Gesetze; als Vernunft äußert sie sich durch Ideen, deren Foderungen allgemein nothwendig und unbedingt sind. Was Menschenantlitz trägt, soll ihren Aussprüchen unterthan seyn, und zwar nicht etwann weil ein Vortheil daraus entspringt, sondern weil das, was sie gebietet, Gut, und was sie verbietet, Böse ist, Wir beurtheilen jede Handlung, die wir gewahr werden, aufs Strengste, wir suchen die Absicht auf, die ihr zum Grund liegt, wir forschen der Triebfeder nach, durch welche sich Jemand zum Handeln bestimmt, wir billigen nichts, was

nicht unbedingt gut ist, und wir verdammen alles, was Eigennutz, Ehrsucht u. s. w. verräth.

Wollen wir die praktische Vernunft kennen lernen, so müssen wir also die mancherlei Erscheinungen aufsuchen, wodurch sich ihre eigenthümliche Thätigkeit kund thut. Ihre Aussprüche sind Urtheile, Gebote und Verbote; alle diese Aeußerungen sind allgemein gültig und nothwendig. Sie erleiden innerhalb der Sphäre ihrer Gültigkeit keine Ausnahme. Das oberste Gesetz der praktischen Vernunft kündigt sich daher als eine Anfoderung an die Freiheit zu einer unbedingten Unterwerfung unter dasselbe an, und kann folgendermaßen ausgedrückt werden: alles, was du thust, soll der praktischen Vernunft gemäß seyn. Da dies ein Gebot ist, so kann es auch in folgender Formel aufgestellt werden: handle jederzeit der Foderung der praktischen Vernunft gemäß. Was wir aber thun, dabei liegt eine Absicht zum Grunde, die wir erreichen wollen, und wenn wir etwas vornehmen, so bestimmt uns eine Triebfeder. Das Gesetz der Freiheit kann daher auch so ausgedrückt werden: handle nach einer Maxime, welche als Gesetz für ein Reich vernünftiger und freier Wesen dienen kann. Die Freiheit ist eine innere und eine äußere; sie bezieht sich entweder auf die Triebfeder in Ansehung unserer selbst, oder auf die Handlungen in Bezug auf Andern. Durch jenes wird das Gebiet der Moral, durch dieses das Gebiet der Rechtslehre, bestimmt. Die Mo-

ral stellt lauter Gebote und Verbote auf, die Gehorsam aus bloßer Achtung gegen das Gesetz verlangen: die Rechtslehre hingegen fodert, daß jeder seine Freiheit nach dem allgemeinen Vernunftgesetze beschränke. Beide stimmen darin mit einander überein, daß sie auf eine allgemeine Gesetzlichkeit der Freiheit dringen, und der Unterschied, der zwischen ihnen statt findet, betrifft bloß die Triebfeder, und also den Bestimmungsgrund. Jemand kann ein Rechtsgesetz aus Achtung gegen die Vernunft befolgen, und daher seine Handlung zugleich zu einer moralisch guten machen. So kann jemand wiederum bei der Erfüllung einer moralischen Pflicht auf allgemeine Gesetzlichkeit sehen, wodurch aber die Handlung keine moralisch gute, sondern bloß eine gesetzliche wird.

Die Untersuchung über den Inhalt, die Foderungen, die Gesetze, das Gebiet und die Grenzen der praktischen Vernunft machen den Inhalt einer Kritik derselben aus. Durch diese will man erfahren, was die praktische Vernunft vermag, was sie fodert, und wodurch sie bedingt wird. Eine solche Kritik muß von den Wirkungen und Aeußerungen ausgehen, auf die Gründe und Bedingungen derselben zurückschließen, und aus der Möglichkeit dessen, was einem Vermögen sein Daseyn verdankt, seine Kräfte und die Grenzen derselben bestimmen. Ist die praktische Vernunft kritisch untersucht, so wird sich auch ausmachen lassen, ob die Wünsche, Hoffnungen und Ansprüche zu befriedigen sind, zu welchen die theoretische Vernunft wohl die Veranlassung giebt,

die sie erregt und macht, denen sie aber nicht gnüge leisten kann. Ohne eine solche Kritik bleibt der Inhalt des Moralischen und Rechtlichen stets schwankend; ohne sie weiß man nicht, ob das unbedingte Gesetz, das den Menschen zum Gehorsam auffodert, in der theoretischen Vernunft oder anders wo gegründet ist: ohne sie bleibt die Freiheit in Dunkel gehüllt, und ist den Angreiffen jeder Art von Sophisterei preiß gegeben. Sie kann eben so gut geleugnet, als behauptet werden; das Gefühl, das ihr Daseyn bewahrheitet, wird durch Gründe betäubt, welche von dem Caussalgesetze hergenommen sind, und die Freiheit muß der Nothwendigkeit Platz machen.

Die theoretische und praktische Vernunft sind Eine und dieselbe Vernunft, nur in verschiedenen Funktionen gedacht. Der allgemeine Charakter, der der Vernunft unter jeder Gestalt eigen ist, ist das Dringen auf eine unbedingte, absolute Einheit; diese Einheit fodert sie in Ansehung unserer Erkenntnisse und unserer Handlungen; hierdurch offenbart sie sich als logisches Vermögen; allein als transcendentales Vermögen, will sie ihren Ideen selbst Wirklichkeit verschaffen, und zwar das einemal in Betreff des Erkennens, das Anderemal in Bezug auf das Handeln. Da diese Foderungen verschiedener Art sind, so muß die Vernunft auch in doppelter Qualität gedacht werden. Als praktische Vernunft stellt sie ein Gesetz auf, und da dies an einen Willen ergeht, der nicht von selbst mit ihr übereinstimmt, und der sich sowohl nach sinnlichen als nach moralischen Triebfedern bestim-

men kann, so lautet dies Gesetz als ein Gebot und Verbot. In unserm Bewußtseyn kommen bloß diese Aeußerungen der Vernunft zum Vorscheine, der bloße Gedanke ihrer Thätigkeit kann sich durch kein Gefühl ankündigen, und wenn man also die praktische Vernunft ihrem Wesen nach ergründen will, so muß man von dem Sollen, dem Einzigen, was uns anfänglich von unserer moralischen Natur vernehmbar anspricht, ausgehen. So bald die praktische Vernunft gedacht wird, zeigt sie sich jederzeit im Verhältniß zur Freiheit, allein es fragt sich doch immer noch, ob sich die moralischen Grundsätze nicht ebenfalls aus der theoretischen Vernunft ableiten lassen? Wäre das Verhältniß bei beiden Vernunftoperationen, beim Gesetzgeben für das Denken und Erkennen, und für das Handeln Eines und dasselbe, so wäre eine solche Ableitung nicht allein möglich, sondern sogar nothwendig; denn das Gleiche muß aus einer und derselben Quelle fließen, und man muß dazu einen gemeinschaftlichen Grund des Daseyns aufsuchen. Da sich aber das Erkennen und das Handeln spezifisch unterscheidet, da der Inhalt der Gesetze, der die Art ihres Seyns bestimmt, ebenfalls gänzlich von einander verschieden ist, so unternimmt man etwas Unmögliches, wenn man moralische Grundsätze aus der theoretischen Vernunft ableiten will. Diese setzt wohl Zwecke, die zu unserm Begehrungsvermögen in einem relativen Verhältnisse stehen, indem sie dessen Wunsch nach Glückseligkeit zu befriedigen versprechen, aber keinen absoluten Zweck, welches die praktische Vernunft allein thut, indem sie etwas gebietet oder

verbietet, weil es gut oder böse, gerecht oder ungerecht ist. Durch eine nur zu gewöhnliche Täuschung, die so lange fortdauert, als man sich nicht an das Trennen des Verschiedenen im Bewußtseyn und die innern Erscheinungen, welche sich als verschieden ankündigen, auf besondere Gründe zurückzuführen gewöhnt hat, nimmt man den Wunsch nach Wohlseyn für die Bedingung desselben, für das Rechthandeln, das zwar öfters ein angenehmes Gefühl zur Folge hat, bei dem aber doch kein Gefühl, sondern das bloße Gesetze der praktischen Vernunft zum Bestimmungsgrunde dient.

Da sich alle Vermögen und Kräfte unsers Geistes unserm Bewußtseyn bloß durch ihre Wirkungen kund thun, so müssen diese richtig und vollständig aufgefaßt, auf ihre Quelle zurückgeführt, und der Grund ihres Daseyns untersucht werden. Hieraus folgt, daß jedes Vermögen einer Kritik bedarf. So lange diese nicht geliefert ist, hat man auch keine Gewißheit, ob der menschliche Geist die Anfoderungen, die man an ihn macht, befriedigen kann oder nicht. Ist aber jedes Vermögen seiner Natur und Beschaffenheit nach untersucht, hat man seine Gesetze, ihren Inhalt und die Grenzen ihrer Gültigkeit kennen gelernt, so weiß man, was dasselbe vermag, und wie dasjenige, was durch dasselbe möglich ist, verwirklicht werden kann. Man macht alsdann keine Ansprüche mehr an dasselbe, die außerhalb der Grenzen seiner Möglichkeit und Wirklichkeit liegen: denn daß unser Geist nach etwas heftig strebt, und ein heißes Verlangen nach demselben äußert, ist noch kein Grund anzunehmen,

daß man es auch erreichen könne. Seinen Sehnen und Verlangen, seinen Foderungen und Ansprüchen liegt eine Vernunftidee zum Grunde, die wegen der Beschränktheit unserer Natur nicht realisirt werden kann, wie dies der Fall mit einem ersten Princip aller Philosophie, welches sowohl deren Form als deren Inhalt bestimme, ist. Sind denn nun alle Vermögen angegeben, die man wegen ihrer verschiedenen Aeußerungen als von einander der Art nach verschieden ansehen kann, und die also auch eine kritische Untersuchung ihrer Art zu seyn und zu wirken erfodern? Diese Frage läßt sich bloß dadurch befriedigend beantworten, daß man zeigt, alle Aeußerung des menschlichen Geistes, in so ferne sie von einander verschieden sind, seyn vollständig aufgefaßt, der Grund ihres Daseyns und die Natur und Beschaffenheit desselben sey bestimmt. Nun kommen im Bewußtseyn keine andern Erscheinungen vor, welche sich der Art nach von einander unterscheiden, als das Erkennen (zu welchem denken und Anschauen gehört) das Fühlen und das Handeln, und da die Vermögen, deren Thätigkeiten sich durch diese Thatsachen ausdrücken, angegeben, und ihr Wesen und die Art ihrer Wirksamkeit bestimmt ist, so ist auch auf alle Anlagen hingewiesen worden, welche eine Kritik erfodern. Die logische Urtheilskraft kann keine eigenthümlichen Gesetze haben, weil sie der Verstand selbst ist, dessen Natur durch die Bestimmung der Arten seiner Thätigkeit in den Urtheilsformen ergründet ist.

VI.

Fortsetzung.

Was ist wahr?

Wenn man zu wissen verlangt, was man vermittelst der Natur seines Geistes ausrichten kann, so wünscht man durch eine solche Kenntniß einen Zweck zu erreichen, an dessen Realisirung uns sehr viel gelegen ist. Wir wollen erfahren, was in unsern Gedanken und Erkenntnissen wahr, und was nicht wahr ist, und woran man das Wahre von dem Falschen unterscheidet. Wir begnügen uns nicht bloß mit einer Untersuchung, die uns lehrt, was wir ausrichten können, sondern wir verlangen etwas Reales, etwas Positives, etwas, das uns bereichert, stärkt und belebt, und dies thut das Wahre. Was ist nun wahr? Und was ist nicht wahr? Durch das Wahre soll das Gegründete in unsern Gedanken und Erkenntnissen ausgemacht werden, und da man hierzu nicht anders gelangen kann, als daß wir urtheilen, und da wir sowohl beim bloßen Denken, als auch beim Erkennen diese Operation vornehmen müssen, so giebt es ein doppeltes Wahre; ein durch das bloße Denken, und ein durch das

Erkennen bestimmtes Wahre. Das Erste ist das logische, und das Andere das reale (in dem Erkenntnißvermögen und in dem Objekte, das wir erkennen, selbst seinen Grund habende) Wahre.

Was ist nun logisch wahr? Da sich das Logische jederzeit auf die bloße Form des Denkens bezieht, wovon der Richtigkeit des Inhaltes der Gedanken abgesehen, und bloß auf ihre Vereinbarkeit im Bewußtseyn Rücksicht genommen wird, so ist logisch wahr alles, was sich in einem Begriffe, den man sich davon macht, verbinden läßt. Das Kriterium dieser Art des Wahren ist; 1) positiv, die Verbindung mehrerer Vorstellung zur Einheit im Begriffe; 2) negativ, dasjenige, was sich in der Vereinigung zu einem Begriffe nicht aufhebt, oder widerspricht, ist wahr. Unwahr ist das, was sich nicht zu einem Begriffe verbinden läßt, oder was sich, so bald man es als Einheit denkt, sich selbst aufhebt. Welchen Gewinn gewährt nun das Logischwahre und sein Kriterium für unsere Erkenntniß? Schon der gesunde Menschenverstand macht es jedem fühlbar, daß sich widersprechende Vorstellungen nicht mit einander verbinden lassen, und es bedarf kaum irgend etwas Anders, als des Gemeinsinnes, um sogleich das Logischwahre und Falsche zu bemerken. Hieraus erhellt aber auch zugleich, daß, da schon der Verstand instinktartig in dieser Hinsicht das Wahre trifft, von der Erkenntniß des Logischwahren und dem Kriterium desselben sich keine großen Aufschlüsse für das, was

uns am meisten zu wissen nothwendig ist, erwarten lassen. Durch das logisch Wahre erfahren wir nicht, was der Gegenstand, den wir untersuchen wollen, ist, welche Eigenschaften er hat, welche Kräfte und Wirkungen ihm eigen sind, und wie er mit dem ganzen übrigen Systeme unserer Erkenntnisse zusammenhängt. Allein trotz der geringen Ausbeute, die uns das Kriterium des logisch Wahren gewährt, ist dasselbe doch zur Untersuchung der formellen Wahrheit (bloß denkbaren) und ihrer Unterscheidung von dem Materiellen (dem Erkennbaren) unserer Erkenntnisse nothwendig. Hätten wir keinen solchen Prüfstein, auf den wir das Wahre brächten, so würden wir öfters das Denk- und Erkennbare für Eines und dasselbe nehmen, und wir würden bei Räsonnements, die durch lange Reihen von Gedanken durchgeführt, und deren Inhalt dadurch zusammengekettet werden muß, selbst Irrthümer in Ansehung des bloßen Denkbaren begehen. Und giebt es nicht auch Gegenstände, die bloß gedacht, und niemals erkannt werden können, wo also das Kriterium des logischen Wahren das allein gültige ist? Müssen nicht die Ideen der Gottheit, der Freiheit und der menschlichen Seele bloß durch das Kriterium des Denkbaren gegen alle Verunstaltungen und Verfälschungen gerettet werden? Gäbe es also kein solches Kennzeichen des Wahren, so würden wir in Ansehung desjenigen, was sich durch die spekulative Vernunft Wahres ausmachen läßt, in einem völligen Dunkel bleiben. Die Denkbarkeit der Vernunftideen würde entstellt und verwirrt, und ihre Erkennbarkeit würde

durch den Wunsch nach ihrer Wirklichkeit für möglich angesehen werden. Das Logischwahre aber rettet nicht allein die Reinheit der Vernunftideen, sondern sein Kriterium dient uns auch als Führer in der Unterordnung unserer Erkenntnisse unter ein Princip. Es zeigt, was mit einander verbunden werden kann, und in welcher Ordnung dies geschehen muß, warum der eine Begriff in der Anordnung und Aufbauung eines Systemes eher als der andere folgen muß, kurz, es lehrt, wie dabei logische Deutlichkeit und Bestimmtheit zu erringen ist.

Wahrheit ist die Triebfeder, die den menschlichen Verstand in stete Thätigkeit setzt. Der Mensch will wissen, was denn an allem, was er gewahr wird, Wahres und Gegründetes ist. Aus allen Kräften ringt er nach dem, was das Beharrliche in den Dingen ist. Das Ewige und Unveränderliche will er wissen, allein wo ist dies zu finden, und wenn er die Stelle weiß, wo es ist, wie gelangt er dahin? Der menschliche Geist erscheint arm und ohnmächtig, so lange er nicht Wahrheit erkämpft hat; diese bereichert und stärkt ihn, was ist nun Wahrheit? Wodurch unterscheidet sie sich von dem Irrthume, und was ist der Grund, daß die Einsicht in das Wahre uns erfreuet, und die Gewahrwerdung eines Irrthumes, dessen Inhalt wir bis jetzt für wahr gehalten haben, uns betrübt? Es soll hier nicht der Begriff der realen, sondern der logischen Wahrheit bestimmt werden, und da nun diese das

Substantiv von dem ist, was wahr ist, so ist die logische Wahrheit, die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit dem durch sie vorgestellten Gegenstande, und der logische Irrthum ist die Nichtübereinstimmung jener mit diesem. Die Wahrheit unterscheidet sich von dem Irrthume darin, daß man durch jene etwas in seine Vorstellungen aufgefaßt hat, was den Begriffen, die man sich von einem Gegenstand macht, nicht widerspricht, sie drückt etwas in denselben Befindliches und Gegründetes aus, und die Natur und die Wirksamkeit derselben, wird uns wenigstens in Ansehung desjenigen bekannt, was durch das bloße Denken über ihn ausgemacht werden kann. Daß aber die Wahrheit uns auch zugleich erfreuet und stärkt, rührt von dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung der Vorstellungen, die man von einem Gegenstande hat, mit den Regeln und Gesetzen des Verstandes her, und da nun dasjenige, was harmonisch mit einer Kraft zusammenwirkt, dieselbe zugleich belebt, und da die Aufregung der Lebensthätigkeit ein angenehmes erquickendes Gefühl bewirkt, so stärkt auch die Wahrheit unsern Geist.

Das reale Wahre bezieht sich auf die Erkenntniß der Gegenstände, und da sich diese aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachten läßt, und zwar 1) wie eine Erkenntniß von etwas möglich, und 2) was an allen Gegenständen überhaupt, und an jedem insbesondere in Ansehung des Erkennens wahr ist, so muß es auch ein doppeltes reales Wahre, ein transcendentales, und ein eigentliches rea-

les Wahre geben. Was ist nun transcendental Wahr? Wahr in dieser Hinsicht ist, was mit den Gesetzen der Erkennbarkeit der Gegenstände übereinstimmt; kann man etwas in der Anschauung denken, so ist auch eine Erkenntniß von demselben möglich; widerspricht aber etwas aller Anschauung, so findet auch keine Erkenntniß desselben statt. Allein es ist hierbei nicht genug, zu zeigen, daß etwas erkennbar ist, sondern man muß auch nachweisen, wie eine solche Erkenntniß möglich ist, und auf welche Bedingungen sie sich gründet. Das Kriterium des transcendentalen Wahren hat also die Kennzeichen aufzustellen, aus denen sich abnehmen läßt, wie eine Erkenntniß überhaupt möglich ist, wie sie sich auf eine mögliche Erfahrung bezieht, und wie sie aus der Natur des menschlichen Geistes hervorgeht. Da nun zu jedem Erkennen ein Anschauen und ein Denken erfoderlich ist, so muß das transcendentale Wahre, das die Erkennbarkeit eines Gegenstandes auszumachen hat, den ursprünglichen Gesetzen der Erkenntniß entsprechen. Läßt sich von etwas nicht die Möglichkeit nachweisen, wie eine Erkenntniß von demselben erlangt werden kann, so kann es auch nicht als transcendental wahr angesehen werden. Das Kennzeichen des transcendentalen Wahren ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß eines Gegenstandes mit den ursprünglichen Erkenntnißgesetzen des menschlichen Geistes. Was nicht mit diesen übereinstimmt, das ist nicht transcendental wahr. Wenn jemand das Uebersinnliche in die Formen der Anschauung schmiegen will, so begeht er einen tran-

scendentalen Irrthum; sobald er aber die Möglichkeit und Anwendbarkeit des Caussalgesetzes in der Sinnenwelt zeigt, und sich eine Erkenntniß davon zu verschaffen sucht, so ist die Wahrheit dieser Erkenntniß eine transcendentale. Diese Art von Wahrheit belehrt uns über die allgemeinen Bedingungen, welche jeder Erkenntniß zum Grunde liegen, und deren Formen jeder Gegenstand, der für erkennbar, und also für wirklich ausgegeben wird, annehmen muß. Sie zeigt, wie eine Erkenntniß möglich ist, und wie die Gesetze die ihr zum Grunde liegen, auf die Erfahrung anwendbar sind. Sie geht vor aller Erfahrung her, indem sie die Möglichkeit dieser zeigt, und ist bloß durch eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens auszumachen. Die Bedingungen alles Erkennens sind die Kriterien der transcendentalen Wahrheit, die daher eben so allgemein und nothwendig, als die Gesetze des apriorischen Erkennens sind. Nun fragt es sich aber, was uns dieselbe von einem Gegenstande, über den wir Aufschluß zu haben, und von dem wir das, was an ihm wahr ist, zu wissen wünschen, lehrt? Liefert sie ein allgemeines Kennzeichen, vermittelst welches wir das Wahre an den Gegenständen sogleich unterscheiden, und herausbringen können? Da sich das transcendentale Wahre bloß auf das Erkenntnißvermögen und seine Anwendbarkeit in der Erfahrung bezieht, so kann sie kein Kriterium dessen, was an den Gegenständen wahr ist, liefern, das in Ansehung dieser allgemein gültig wäre. Die Bedingungen, denen alles, was wir erkennen, unterworfen ist, erfahren wir

wohl durch sie, aber wir erhalten kein allgemein gültiges Kriterium der Gegenstände. Kann es nun ein solches geben? Da jeder Gegenstand von dem Andern verschieden ist, und da er eben durch diese Verschiedenheit ein Anderer ist, so müßte ein solches Kennzeichen der Wahrheit alle Merkmale enthalten, welche den Gegenständen, allen insgesammt und jeden insbesondere zukommen; da aber die Erfüllung einer solchen Foderung etwas Unmögliches enthält, weil das Eigenthümliche jedes Gegenstandes, den wir erkennen, gerade dasjenige ausmacht, was an ihm wahr ist, und was ihn zu diesem und keinem andern Gegenstande macht, so kann es kein allgemeines Kriterium der Wahrheit geben, das uns über den Inhalt aller Gegenstände belehrte, und uns sogleich mit dem, was an ihnen wahr ist, bekannt machte. Das Wahre an den einzelnen Gegenständen lernen wir durch Beobachtung und Betrachtung kennen; und da die Erscheinungen, die wir an ihnen bemerken, eben so mannigfaltig sind, als es verschiedene Gegenstände giebt, so langt man weder mit dem formellen, noch mit dem transcendentalen Kriterium der Wahrheit bei einer Erforschung der Gegenstände aus.

Was aber die transcendentale Wahrheit nicht leisten kann, das ist vielleicht durch die eigentlich reale Wahrheit erreichbar, was ist nun unter der Letztern zu verstehen? Schon aus ihrer Benennung erhellet, daß sie sich

nicht auf das bloße Denken und das Erkenntnißvermögen, sondern auf die Gegenstände selbst bezieht; es fragt sich nun, welches das Medium ist, wodurch eine solche Beziehung möglich wird? Alles Beziehen geschieht durch Vorstellungen; sollen diese aber einen Inhalt haben, so muß derselbe von dem Gegenstande, auf welchen sie bezogen werden, hergenommen seyn; es giebt daher eben so viele Vorstellungen als es Gegenstände giebt, und da auch so viele Beziehungen statt finden müssen, so kann durch das Bezogenwerden der Vorstellungen auf die Gegenstände kein allgemeines Kriterium der realen Wahrheit geliefert werden. Real wahr ist das, was mit der Vorstellung von dem Gegenstande übereinstimmt, und die reale Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande. Hier aber drehen wir uns stets im Kreise herum; wir bleiben bei dem Allgemeinen des Vorstellens stehen, und können nicht das Besondere und Eigenthümliche auffinden, so lange eine und dieselbe Vorstellung als Kriterium für alle Gegenstände gelten soll; und wird sie auf diesen oder jenen Gegenstand bezogen, so wird sie individuell, verliehrt das Allgemeine, und wir können sie wieder nicht zu der Absicht brauchen, zu deren Erreichung wir sie in Anspruch nahmen. Es giebt daher kein allgemeines Kriterium der realen Wahrheit, und jedes Kennzeichen der Wahrheit drückt bloß die Denk- und Erkennbarkeit der Gegenstände, und also die Formen und

Gesetze, denen sie unterworfen sind, aber nicht ihren besondern Inhalt, ihre eigenthümliche Natur und Beschaffenheit, ihre individuelle und charakterische Wirksamkeit aus, welche aber gerade das, was an einem Gegenstande wahr ist, ausmacht.

VII.

Fortsetzung.

Giebt es ein erstes Princip aller Philosophie?

Die trefflichsten Denker strebten nach einem ersten Princip, aus dem sich die Philosophie sowohl ihrem Inhalte, als ihrer Form nach, ableiten und bestimmen ließe, und die Vernunft äußert ein unermüdetes Bestreben, nicht allein systematische Einheit in alle unsere Erkenntnisse zu bringen, sondern sie sucht diese auch aus einem und demselben Grundsatze abzuleiten, kann es nun ein solches Princip geben, und was ist unter demselben zu verstehen? Ein Princip ist nicht bloß die letzte Bedingung alles desjenigen, was nur immer für uns begreiflich ist, sondern auch ein Grundsatz, aus welchem sich andere Sätze, die unter ihm stehen, ableiten lassen. Ein erstes Princip wäre also der höchste Grundsatz, unter dem sich alles, was in eine Wissenschaft einschlägt, unterordnen, und durch den sich ihr ganzer Inhalt bestimmen läßt. Das erste Princip

der Philosophie diente daher nicht allein dazu, daß man den gesammten Inhalt der Philosophie durch dasselbe bestimmte, und vermittelst desselben ableitete, sondern es müßte auch die ganze Anordnung aller philosophischen Gegenstände und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen leiten. Ein solcher Grundsatz bestimmt sowohl den Inhalt der Philosophie als die systematische Form, welche sie als Wissenschaft erhalten muß. Was nun einander untergeordnet werden, das muß gleichartig seyn, und was aus einander abgeleitet werden soll, das muß sich wie Wirkung zur Ursache verhalten. Ist nun der Inhalt der gesammten Philosophie gleichartig? So viele Vermögen und Kräfte der Mensch besitzt, so viele verschiedene Materialien erhält er auch zum Philosophiren, und da diese sowohl selbst, als dasjenige, was unmittelbar mit ihnen zusammenhängt, und was sich mittelbar aus ihnen ergiebt, einer wissenschaftlichen Behandlung fähig sind, so machen diese Gegenstände den Inhalt einer systematischen Erkenntniß aus, die Philosophie heißt. Dieser verschiedenartige Inhalt kann nun weder aus einem und demselben Princip abgeleitet, weil er sonst nicht verschiedenartig wäre, und weil er eine gemeinschaftliche Quelle haben müßte, noch kann er durch ein und dasselbe Princip bestimmt werden, weil er sonst seine Verschiedenheit einbüßte, und identisch werden müßte; allein da eine solche Verwandlung unmöglich, da das Fühlen kein Denken, das Begehren kein Erkennen ist, so giebt es auch kein

erstes Princip aller Philosophie, aus welchem sich nicht allein erkennen ließe, was in diese Wissenschaft gehört, (dies bestimmt der Begriff der Philosophie) sondern aus welchem sich auch der Inhalt der gesammten Philosophie sowohl ableiten, als durch welches er sich auch bestimmen ließe. Ein erstes Real-Princip der Philosophie ist unmöglich, weil es die Foderung nicht befriedigt, welche man an ein solches macht. Schränkt man aber die Bedeutung eines ersten Grundsatzes ein, und versteht unter demselben bloß einen ersten absoluten Erkenntnißgrund der Philosophie, der bestimmt, was in diese gehört oder nicht, so erhält man nicht mehr einen realen Grundsatz, sondern einen bloßen Begriff von dem, was die Sache ist, die er erklärt. Wer den Inhalt der Philosophie erfahren will, der hält sich an den Begriff dieser Wissenschaft, er durchgeht alle zum Denken gegebene Materialien, und untersucht, ob sie eine solche Behandlung zulassen, als die Form der Philosophie erfodert. Was sich durch bloße Begriffe nach Grundsätzen ausmachen läßt, kann als Gegenstand der Philosophie angesehen, und als ein Theil derselben behandelt werden. Allein durch eine solche Kenntniß gewinnt man noch keine Einsicht in das, was nothwendig ein Objekt der Philosophie ist, und was durchaus den Inhalt keiner andern Wissenschaft ausmachen kann. Hat man sich einen ersten Grundsatz der Moral gemacht, so bestimmt derselbe nicht allein den gesammten Inhalt dieser Wissenschaft, sondern er dient auch zum Erkennt-

nißgrunde alles desjenigen, was in dieselbe gehört. Es kann vermittelst desselben die ganze Moral als Wissenschaft und als ein organisches Ganze aufgestellt werden. Dies ist aber bei einem Satze, der bloß die Erkenntnißart bestimmt, nicht der Fall; der Inhalt und der nothwendige Zusammenhang desselben, muß anders wo aufgesucht, und durch etwas Anderes bestimmt werden. Das Reale verschwindet, und das Logische bleibt; da aber jenes das Eigenthümliche einer Wissenschaft ausmacht, so darf es, so lange man diese sucht, nicht verlohren gehen.

Der Inhalt aller Philosophie kann also durch kein erstes Princip erkannt und bestimmt werden, und es muß eben so viele Realgrundsätze geben, als es verschiedene philosophische Wissenschaften giebt. Die Form der Philosophie aber, als eines systematischen Ganzen, ist bloß etwas Logisches, und bestimmt nichts über ihren Inhalt, sondern leitet bloß die Anordnung der Materialien. Soll Philosophie Wissenschaft seyn, so muß sie ein besonderes Princip haben, unter welches sich alle übrigen Sätze ordnen lassen. Das Ganze muß zweckmäßig geordnet, sein Zusammenhang muß deutlich und bestimmt seyn, jeder Theil einer Wissenschaft muß die ihm gehörige Stelle einnehmen, er darf weder früher noch später stehen; er muß sich als Mittel zum Zwecke verhalten, und kein Gegenstand darf ausgelassen werden, ohne dem Ganzen, als einem organischen Wesen zu schaden. Diese Anordnung

der Theile eines Ganzen zur Wissenschaft lehrt die Methodenlehre, welche zeigt, wie die Vollkommenheit einer Erkenntniß erreicht wird, und wie das Mannigfaltige derselben zu einer systematischen Einheit verbunden werden kann. Nun ist diese Vollkommenheit etwas Logisches, indem sie bloß das Verhältniß der Vorstellung zum Bewußtseyn, also die Deutlichkeit, Bestimmtheit, Richtigkeit u. s. w. der Begriffe betrifft; und da die Logik nichts in Ansehung der Wahrheit eines Gegenstandes als solchen bestimmt, so ist ein formelles erstes Princip der Philosophie nichts weiter, als ein logischer Grundsatz, aus welchem sich nichts über den Gehalt der Philosophie, über ihr Wesen, über ihre Wahrheit und über die Vollständigkeit der Gegenstände dieser Wissenschaft ausmachen läßt. Zur Bestimmung des Realen der Philosophie ist er ganz unbrauchbar. Den Fichtischen und Schellingischen ersten Grundsatz trifft der nämliche Vorwurf, beide sind ein bloß logischer Satz und kein realer Grundsatz; man kann durch sie keinen Inhalt bestimmen, so lange man keinen Sprung im Schließen macht, allein da dies ein Irrthum ist, indem man aus dem bloßen Denken eines Gegenstandes auf seine Realität schließt, so kann auch nichts Wahres aus demselben herausgebracht, und durch ihn begründet werden. Ein erster Grundsatz muß ein synthetischer, und kein analytischer Satz seyn; er soll den Inhalt der Wissenschaft, der er zur Grundlage dient, bestimmen und rechtfertigen, aber nicht bloß erläutern und zergliedern: er muß ein aprioriſcher Satz seyn, weil er allgemeine Gül-

tigkeit innerhalb seiner Sphäre haben soll, und er muß aus dem Wesen der Wissenschaft, die er zu bestimmen hat, entlehnt seyn, weil er sonst nicht ihren Inhalt angeben könnte.

Aus einer Kritik des Vernunftvermögens ergiebt sich, warum es keinen ersten Grundsatz aller Philosophie geben kann, und ob schon Kant recht gut einsah, daß die Foderungen, die man an einen solchen Satz zu machen hat, unmöglich zu befriedigen seyn, so giebt es doch in seinen Schriften mehr als eine Stelle, die Hoffnung zu einer solchen Möglichkeit zu verrathen scheint. So z. B. heißt es S. 162. der Kritik der praktischen Vernunft: „demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen z. B. daß die Eintheilung der Analytik der reinen praktischen Vernunft der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müsse, nämlich vom Allgemeinen im Obersatze (dem moralischen Princip) durch eine im Untersatze vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenem, zu dem Schlußsatze, nämlich der subjektiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktisch möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend Vergnügen machen, denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist,

die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet." Allein diese Aeußerung Kant's, die mehr als Aufmunterung zum Nachdenken denn als Problem, das auflösbar sei, hingeworfen ist, schlägt unsere Hoffnung gar zu sehr durch ein vielleicht nieder, wenn es sich auch nicht sonst ergäbe, daß die Erfüllung einer solchen Aufgabe unmöglich sei.

Da das Streben nach einem ersten Grundsatze sich in allen philosophischen Denkern mehr oder weniger stark und lebhaft ankündigt, da man sich nicht beruhigt, so lange man keine Einheit in seinen Erkenntnissen errungen hat, und da der Mensch stets bemüht ist, den Urquell alles Wissens und Handelns aufzufinden, so muß das Suchen und Streben nach einem ersten Grundsatze im menschlichen Gemüthe selbst seinen Grund haben. Das Vermögen, das die zerstreuten Strahlen unserer Kenntnisse in einen gemeinschaftlichen Brennpunkt zu sammeln sucht, ist die theoretische Vernunft, und da sie stets das Unbedingte, Erste, Höchste und Letzte in unsern Erkennen aufsucht, so ist sie auch die Ursache, welche das Bedürfniß eines ersten Grundsatzes aller Philosophie erzeugt und unterhält. Nicht im Bedingten, sondern im Unbedingten soll der Mensch Ruhe finden, nicht bei dem Einzelnen und Veränderlichen, sondern bei dem Ganzen und Unwandelbaren soll das Wissen stehen bleiben. Wenn nun die theoretische Vernunft das Bedürfniß eines solchen Grundsatzes erzeugt,

so fragt es sich, kann dasselbe befriedigt, und kann der Anfoderung, die sie in Ansehung alles unseres Denkens und Erkennens macht, gnüge gethan werden? Die Vernunft verfährt bei dem Dringen nach einem ersten Grundsatze logisch; sie verlangt, daß das einzelne Wissen ein gemeinschaftliches Band habe, das dasselbe zusammenhält; sie fodert, daß ein gemeinschaftlicher Bestimmungsgrund alles Wissens aufgefunden werde, allein da sie hierbei nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt unserer Erkenntniß berücksichtet, so entsteht die Frage, woher soll der Inhalt eines Grundsatzes, der unsere Erkenntnisse, in Ansehung des Inhalts und der Form, bedingt, genommen werden? Aus dem Verstande kann er nicht entlehnt werden, weil dessen Erkenntnisse alle bedingt sind; er muß daher aus der Vernunft selbst geschöpft werden; allein da diese in Ansehung ihres logischen Verfahrens den Inhalt selbst vom Verstande bekannt und in Bezug auf das Transcendentale bloße Ideen liefert, die durch kein Erkennen realisirt werden können, und denen keine Anschauung in der Erfahrung untergelegt werden kann, weil sie etwas Unendliches, Unbedingtes, Absolutes u. s. w. aussagen, so giebt es keinen Inhalt, der aus der Vernunft zu einem ersten Grundsatze aller Philosophie genommen werden kann. Sie unterhält wohl die Begierde, einen solchen zu finden, allein sie gewährt keine Wahrscheinlichkeit, daß er jemals entdeckt werden könne, weil sie nicht allein die Form desselben, sondern auch seinen Inhalt liefern müßte. Da

aber die Vernunft sowohl in Betreff des Wissens und Erkennens, als des Handels Foderungen an uns macht, die in keiner Zeit realisirt werden können, sondern deren Endpunkt in unendlicher Ferne liegt, was hat sie nun für einen Zweck dabei, daß sie ein vergebliches Streben unterhält? Der Mensch ist von Natur träg, weil er ein Theil der Materie ist; er würde am Boden hängen bleiben, und nichts weiter als vegetiren; allein gegen einen solchen Vegetationszustand schützt ihn die Vernunft; diese Himmelstochter, die Bürgin seiner höhern Abkunft, fodert ihn unaufhörlich auf, seinen Blick aufs Himmlische zu richten, sich vom Wandelbaren und Vergänglichen loßzureißen, und theils nach einem ersten realen Princip alles Wissens, theils nach Heiligkeit zu streben. Durch diese Foderung aufgeregt, und durch die Aussicht eines glücklichen Erfolges aufgemuntert, tritt er den langen und mühseligen Pfad zu seiner Mündigkeit an, und wenn er auch manchmal stolpert oder sich bisweilen verirrt, so richtet ihn doch die Vernunft wieder auf, und führt ihn auf den rechten Pfad zurück. Wäre es möglich, ein solches erstes Princip zu erringen, und sich zum Heiligen hinauf zu arbeiten, und dennoch die Unvollkommenheiten der Natur in Ansehung des Denkens und Erkennens beizuhalten, so würde es mißlich um die fernerweitige Ausbildung der menschlichen Anlagen und Kräfte stehen. Der Mensch bedarf reitzende Vortheile im Prospekte, wenn er sich aus seinem Raupenstande herausarbeiten soll; es müssen kräftige An-

triebe, heftige Begierden in ihm wirken, wenn er selbst denken lernen soll. Ohne Besiegung mächtiger Hindernisse giebt es keine Größe, und ohne einen heftigen Kampf mit denselben wird keine Vollkommenheit errungen. Sind wir daher auch nicht im Stande, allen Anfoderungen der Vernunft gnüge zu leisten, weil ihr Ziel in der Ewigkeit liegt, so wird uns doch dadurch der Vortheil zu Theil, daß wir uns aus den thierischen Zustande zur Freiheit und Selbstthätigkeit empor erheben.

Wenn es nun kein erstes Princip der Philosophie geben kann, so giebt es vielleicht ein erstes Princip des Philosophirens, das uns zeigt, welchen Weg wir in der Erforschung unsers Gemüthes und der Natur einschlagen, und welche Regeln und Maximen wir dabei befolgen müssen? Da ein solches Princip bloß das Verfahren beim philosophischen Nachdenken leiten soll, so begründet es die Methode im Philosophiren; da aber hierzu eine Kenntniß der Erfahrung erfoderlich ist, indem man zu untersuchen hat, was geschehen ist, was noch zu thun übrig ist, und was der Mensch leisten kann, so kann es wohl Maximen, die unser Denken nach Grundsätzen bestimmen und leiten, aber keinen obersten Erkenntniß- und Bestimmungsgrund geben, der real, und nicht bloß formal wäre. Wenn der Mensch anfängt, Versuche der Erkenntniß des Allgemeinen in Abstrakto zu machen, so beginnt er zu philosophiren; hierdurch ist der Erkenntnißgrund bestimmt, aus welchem

man abnehmen kann, ob jemand philosophirt oder nicht, allein durch eine solche Erkenntniß lernt er noch nicht den Weg, den er beim Philosophiren betreten muß, und die Maximen kennen, die er dabei zu beobachten hat. Hierzu ist eine Kenntniß des menschlichen Gemüthes und der mancherlei Antriebe nöthig, die den Geist zum Denken nach Grundsätzen nöthigen. Es kann daher eben so wenig ein erstes Princip des Philosophirens geben, als wir desselben bedürfen.

VIII.

Fortsetzung.

Principien der besondern philosophischen Wissenschaften.

Ein erstes Princip aller Philosophie ist eine Idee, die, wie alle Ideen, nie völlig erreicht werden kann; ob sie nun schon nicht verwirklicht werden kann, so unterhält sie doch die Begierde, die Untersuchungen über den Menschen und der Natur stets zu erneuern, um zu sehen, ob sich nicht noch ein Weg auffinden lasse, auf welchem man die Aufgabe lösen kann. Nach langen vergeblichen Versuchen sieht der Mensch freilich ein, daß dies nicht möglich ist, allein die Hoffnung eines endlichen glücklichen Erfolges wird doch stets so lebhaft unterhalten, daß dies Unternehmen immer von neuem begonnen, obschon immer vereitelt wird. Hat denn aber das Bestreben, diese Idee zu realisiren keinen Vortheil? Das Streben, das sie beständig unterhält, macht nicht allein unser Gemüth reich und lebendig, sondern befördert auch die Ausbildung der Kräfte und Vermögen desselben. Ohne ein thätiges und kräftiges

Gemüth hat das Philosophiren kein Interesse; ohne einen Busen voll Leben und Reichthum tapfen wir im Dunkeln, und können unsern Begriffen keine Anschauung, keinen Gehalt unterlegen. Wo aber der Geist mit den Materialien bereichert ist, die die Vor- und Jetztwelt liefert, da haben die Gedanken Fruchtbarkeit und Fülle, die alles um sich her zum Sprechen bringen. Die Idee der Philosophie kultivirt aber nicht bloß die Kräfte des Menschen, sondern sie treibt auch diesen an, dasjenige für die einzelnen Wissenschaften zu suchen, was für die ganze Philosophie nicht gefunden werden kann; jene sollen ein Realprincip erhalten, was für diese nicht möglich ist.

Die einzelnen philosophischen Wissenschaften nehmen ihren Inhalt aus dem menschlichen Gemüthe; so verschieden dieser ist, so viele verschiedene philosophische Wissenschaften muß es auch geben, weil jede solche Wissenschaft durch die Gleichartigkeit ihres Inhaltes bedingt wird. Der gleichartige Stoff begründet eine besondere Wissenschaft. Aller Stoff, den das menschliche Gemüth liefert, ist entweder von den Formen als den Gesetzen desselben oder von der Anwendung dieser Letztern entlehnt; es kann also in Ansehung des Inhaltes nur zwei Haupteintheilungen der einzelnen philosophischen Wissenschaften geben; sie sind entweder formal, oder material. Es fragt sich nun, welches sind die Formen, welche den Stoff besonderer philosophischer Wissenschaften ausmachen? Dies sind die For-

men des Denkens und des Erkennens, und die formalen Wissenschaften sind die Logik und die Erkenntnißlehre (oder Theorie des Erkennens). Jene stellt die Bedingungen auf, unter welchen etwas denkbar ist, und setzt die Regeln fest, welche die Erreichung der logischen Vollkommenheit einer Erkenntniß möglich macht; diese erörtert die Gesetze, die die Möglichkeit aller Erkenntniß begründen, und bestimmt die Grenzen, über welche hinaus nichts erkannt werden kann. Die Logik hat es mit der bloßen Form der Denkkraft, die Erkenntnißlehre aber mit den Vermögen der Anschauung und des Denkens zugleich zu thun. Beide abstrahiren von dem Inhalte der Gegenstände, und lassen seine Wahrheit dahingestellt seyn, und berücksichtigen bloß die Bedingungen, unter denen etwas gedacht und erkannt werden kann.

Die materialen philosophischen Wissenschen haben die Wahrheit und Wirklichkeit der Gegenstände auszumachen, und da es nun zwei Arten solcher Gegenstände giebt, entweder Erkenntnisse oder Handlungen, so lassen sich diese Wissenschaften auch in zwei Zweige eintheilen. Die Erkenntniß der Gegenstände ist entweder apriori oder aposteriori; entweder Methaphysik der innern und äußern Natur oder empirische Psychologie und Anthropologie. Die Handlungen sind entweder moralisch oder rechtlich; sie geschehen entweder aus Achtung gegen das Vernunftgesetz, oder es wird dabei bloß auf die Beschränkung der Freiheit Eines und und Aller auf gleiche gesetzliche Bedingungen gesehen. Da

nun durch diese Wissenschaften der gesammte Inhalt des menschlichen Gemüthes, der einer wissenschaftlichen Behandlung fähig ist, umfaßt wird, so kann es auch nicht mehr als diese philosophischen Wissenschaften geben.

Soll nun ein Satz zum Princip einer besondern Wissenschaft dienen, so muß sein Inhalt von dieser hergenommen seyn; er muß das ausdrücken, was eine Wissenschaft zu dieser und keiner andern macht. So viel es nun Stoffe giebt, die aus dem menschlichen Gemüthe entsprungen sind, und die sich wissenschaftlich bearbeiten lassen, so viele besondere Principien muß es auch geben. Diese sind keine logischen, sondern Realprincipien; denn selbst der Grundsatz der Logik ist innerhalb der Sphäre derselben für diese Wissenschaft von realem Gehalte, weil er ihren Inhalt und ihre Grenzen bestimmt. Der Inhalt der verschiedenen Wissenschaften ist entweder aposteriori oder apriori gegeben; von der Beschaffenheit dieses Stoffes hängt nun auch die Beschaffenheit der Principien ab; sie sind entweder apriori oder aposteriori; jene haben eine absolute, diese eine bloß comparative Nothwendigkeit und Allgemeinheit; jene begründen eine strenge Wissenschaftlichkeit, diese gestatten bloß eine der Wissenschaft analoge Anordnung. Was ist nun erfoderlich, daß etwas streng wissenschaftlich sei? Soll etwas diesen Charakter haben, so muß es sich auf ein Princip gründen, das seine Form und seinen Inhalt bestimmt; dasselbe muß den ihm in der Stellung des Ganzen gebüh-

renden Ort einnehmen; es muß deutlich und bestimmt ausgedrückt seyn, welches die logische Foderung ist, und es darf nicht aus dem Ganzen heraus gerissen werden können, ohne dieses zu zerstören; das Letztere ist die Foderung des wissenschaftlichen Organismus, wo alles nach Absicht und Zwecken an einander gereihet, und durch Wirkung und Gegenwirkung zusammen hängen muß.

Jedes Princip, das kein bloß logischer Satz, sondern ein realer Grundsatz seyn soll, muß den Inhalt der Wissenschaft ausdrücken, für welche er bestimmt ist. Hieraus folgt, daß die Metaphysik der Natur ein anders Princip als die Metaphysik der Freiheit hat. Innerhalb der durch ein Princip zu bestimmenden Wissenschaft hat dasselbe unbedingte Gültigkeit, und die Grundsätze, die etwann noch in derselben vorkommen, sind ihm unter- und nicht beigeordnet. Die Letztern bestimmen die besondere Lehre, welche sie nöthig macht, genauer, und nehmen in sich den Inhalt auf, welchen die eigenthümliche Natur derselben ausdrückt. Der Rechtsgrundsatz erstreckt seine Herrschaft über das ganze Gebiet der Rechtslehre; der Grundsatz aber, der allen Verträgen zum Grunde liegt, und der sie nicht allein rechtlich macht, sondern auch die Art ihres Seyns und Wesens ausdrückt, hat bloß auf diese Lehre Anwendbarkeit.

Welches ist aber der Grund, der die Gültigkeit eines Princips innerhalb seiner Sphäre bestimmt? Dies kann nicht seine Form thun, weil diese in allen Grundsätzen eine

und dieselbe ist, da sie bloß die Denkbarkeit des zu bestimmenden Gegenstandes betrifft, sondern dies thut sein Inhalt, durch welchen die eigenthümliche Beschaffenheit einer Wissenschaft aufgefaßt und ausgedrückt ist. Wie weit nun dieser reicht, so weit erstreckt sich auch die Gültigkeit eines Grundsatzes. Allein woraus läßt sich erkennen, wie weit der Inhalt einer Wissenschaft geht? Woraus sieht man, daß man sich nicht mehr innerhalb dieser befindet, sondern in das Gebiet einer Andern, z. B. aus der Logik in die Metaphysik abgeschweift ist? Um sich hierin vor Verirrungen zu hüten, muß man sich genau mit dem Inhalte einer Wissenschaft bekannt machen; man muß ihren Gegenstand richtig und vollständig auffassen, ihre eigenthümliche Natur, ihr Verhältniß zu andern Wissenschaften, ihren Zusammenhang, ihre Aehnlichkeit und ihre Unähnlichkeit mit Andern, ihre Quelle u. s. w. aufsuchen, und die Beschaffenheit alles desjenigen, was sie zu dieser und keiner andern Art von Wissenschaft macht, streng und sorgfältig erörtern. Durch eine solche Untersuchung lernt man die Grenzen der Gültigkeit eines Princips kennen, und man geräth nicht mehr in Versuchung, durch den Grundsatz des Denkens dasjenige ausmachen zu wollen, was sich bloß durch das Princip des Erkennens aufs Reine bringen läßt; man ist nicht mehr der Gefahr ausgesetzt, Lehren, die zu verschiedenen Wissenschaften gehören, mit einander zu verwechseln, und z. B. die Todesstrafe durch die Moral statt durch die Rechtslehre zu verwerfen.

Der Grundsatz einer Wissenschaft, so bald er richtig und umfassend genug ist, dient innerhalb ihres ganzen Gebietes zum Führer. Ist er daher für eine Wissenschaft als gültig angenommen, so muß streng und ohne weitere Besorgniß aus ihm fortgefolgert werden. Schleicht sich ein Irrthum ein, so liegt er, wenn der Grundsatz richtig ist, in einem falschen Urtheile; man hat entweder den Gegenstand nicht richtig gefaßt, oder man hat etwas Fremdartiges, nicht in diese Wissenschaft Gehöriges, eingemischt. Zur Verhütung dieser beiden Arten von Verirrungen dient aber eben der Grundsatz; sehen wir oft auf ihn zurück, und orientiren wir uns durch denselben, so werden wir endlich einsehen lernen, wo die Veranlassung zum Irrthume liegt. Wir werden entweder unsern Begriff genauer und richtiger bestimmen, oder wir werden das Fremdartige absondern. Ergiebt es sich aber, daß der Gegenstand, den wir in eine Wissenschaft gezogen haben, und den wir als einen Theil derselben ansehen, unter unserm Grundsatze zwar enthalten, daß aber derselbe durch denselben nicht begründet wird, so müssen wir die ganze Anordnung der Materialien von neuem untersuchen, wo wir gewahr werden werden, daß wir dem Gegenstand nicht seine gehörige Stelle angewiesen haben, wo es also auch nicht möglich war, ihm die Haltbarkeit, Deutlichkeit, Bestimmtheit zu verschaffen, die er als organischer Theil einer Wissenschaft haben mußte.

Durch strenges Folgern des einen Satzes aus dem Andern, ergiebt sich auch nicht selten die Unrichtigkeit eines

Grundsatzes, indem wir einsehen lernen, daß er nicht alle Gegenstände, welche in die Wissenschaft gehören, die er bestimmen soll, umfaßt, oder daß Gegenstände, die ihr nicht eigenthümlich sind, vermöge seiner Beschaffenheit, in dieselbe gezogen werden können. Hierdurch erhalten wir den Vortheil, daß wir den Grundsatz und seinen Inhalt von neuem prüfen, um den Grund seiner Untauglichkeit in der Quelle aufsuchen. So lange man den Satz des zureichenden Grundes nicht für einen bloß logischen, sondern für einen metaphysischen Satz ansah, glaubte man, daß dasjenige auch wirklich (Daseyn habend) sei, was sich durch ihn bestimmen lasse. Daher kamen die Menge Irrthümer in der Metaphysik, die diese Wissenschaft wegen ihrer angeblichen Unfruchtbarkeit in solchen Mißkredit gebracht haben.

Will man einen Grundsatz anwenden, und sich dabei so viel als möglich vor Irrthümern hüten, so muß man sich während des Aktes des Denkens, der seine Anwendung bestimmt, öfters durch das Gefühl orientiren; der gesunde Menschenverstand muß die Materialien hergeben, aus denen sich das Gebäude der Wissenschaften zusammensetzen läßt; er muß den verirrten Denker wieder auf die Bahn zurückbringen, auf welcher allein das Wahre und Gehaltreiche zu finden ist. Das Gefühl belebt, wenn das bloße Denken ermattet; es regt wieder die Bedürfnisse auf, die während des Denkens bei Seite geschoben worden sind, und die wir

doch nicht unbefriedigt lassen können; es giebt uns Winke, wie wir der Wahrheit näher rücken können, und es deutet durch Ahndungen auf das hin, was durchs Denken ausgemacht, und das durchaus nicht im Dunkeln gelassen werden kann. Alles Denken erfodert also ein Orientiren, um nicht in ein Phantasiren auszuschlagen; das Orientiren ist ein Zurücksehen auf den Weg, den wir zurückgelegt, und ein Vorwärtsschauen auf das, was wir noch zu thun haben. Die Materialien, welche demselben zum Grunde liegen, werden durch den gesunden Menschenverstand geliefert, der sich durch Gefühle kund thut, und die Bedürfnisse unsers Geistes durch dunkle Ahndungen ausspricht. Zugleich muß man auch bei dem Fortfolgern aus einem Grundsatze aufrichtig verfahren; man muß sich weder eine Schwierigkeit, die er bei sich führt, noch eine Schwäche, die ihm anhängt, verheimlichen, sondern man muß eben durch eine strenge Consequenz auf beide aufmerksam machen, ihren Grund entdecken, um beide aus dem Wege zu räumen. Man muß sich auch nicht daran kehren, wogegen er außer seinem Felde verstößt: denn was in dem einen Gebiete falsch ist, ist es deshalb noch nicht in dem Andern; man muß die Maxime, die auch Kant empfielt, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinem Gang ungestört fortzusetzen, beobachten. Oestere Beobachtung, sagt dieser große Denker, hat mich überzeugt, daß, wenn man dies Geschäft zu Ende gebracht hat, das was in der Mitte desselben in Betracht anderer Lehren außerhalb,

mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ, und bloß auf mein Geschäft Acht hätte, bis es vollendet war, endlich auf eine unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlorne Mühe, weil sie auf Blendwerk gestellt war, ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

IX.

Ueber den Gebrauch der Ideen bei Befolgung der kritischen Methode zu philosophiren.

Aller Gehalt der Gedanken besteht in Begriffen, denen entweder eine innere oder eine äußere Anschauung untergelegt werden kann. Nur Begriffe erklären den Gegenstand, und verschaffen uns eine Einsicht in seine Beschaffenheit und in seine Wirkungen. Daher ist es durchaus nothwendig, daß man sich vorher durch Anschauungen und Begriffe bereichert, ehe man sich zu einem höhern Gesichtspunkte erhebt, weil man sonst ins Leere philosophirt, und mit Vorstellungen spielt, die keinen Inhalt haben. Wenn aber der Gegenstand, der das Objekt unsers Nachdenkens ausmacht, nach allen seinen Bestandtheilen untersucht, wenn die Kräfte, die ihm eigenthümlich sind, vermittelst der sich an ihm offenbarenden Erscheinungen, erforscht, und wenn ihr Einfluß sowohl auf unser Gemüth, als auf die Außenwelt bestimmt worden ist, dann müssen wir die Ausbeute, die wir durch dieses Nachforschen und Beobach-

ten errungen haben, in ein Ganzes verbinden; wir müssen eine Einheit in die Gedanken bringen, die nicht mehr durch irgend etwas bedingt, sondern die unbedingt ist. Dies fodert unsere Vernunft, die sich nicht mit dem Bedingten begnügt, sondern die die Zurückführung alles Gedachten auf sein Höchstes, auf sein Erstes und Letztes verlangt. Der Grund dieser obersten Einheit liegt also in uns, und die Vernunft offenbart dadurch ihre eigenthümliche Wirkungsart, als ein Vermögen der Ideen, was ist nun eine Idee? Es ist eine Vorstellung, die etwas Unbedingtes ausdrückt, die sich als eine höchste Einheit ankündigt, und der keine Anschauung entspricht. Sie ist ein Urbild, welchem nichts in der Erfahrung adäquat ist; ja sie übersteigt diese und erhebt den Denker über die Sinnenwelt, die er eben durch eine Idee umfaßt, und sie sich als ein Ganzes denkt. Durch die Idee spricht sich auch die eigenthümliche Natur unsers Geistes als eines einzigen, untheilbaren Wesens aus; das Bewußtseyn des Idealen ist das, was uns alles, was wir uns vorstellen, als Produkt unsers Geistes ansehen läßt.

Die Vernunft ist nun auf eine doppelte Art thätig, als logisches und als transcendentales Vermögen, und da sie ihre Thätigkeit durch Ideen kund thut, so findet auch ein logischer und ein transcendentaler Gebrauch der Ideen statt. Verfahren wir in Ansehung der Ideen logisch, so wird alles, was durch den Verstand gedacht ist, zu einer

höchsten unbedingten Einheit zu verbinden gesucht. Wir beruhigen uns nicht mit zerstreueten Gedanken, sondern wir streben sie zu einem Ganzen zu vereinigen: die Begriffe tragen noch das Gepräge der Endlichkeit an sich, die Ideen aber entreißen sie dieser, und drücken ihnen die Form des Unendlichen auf; im Begriffe sprechen uns die Gegenstände als einzeln an, in der Idee aber erscheinen sie als eine Einheit, die alles trägt und zusammenhält; der Begriff fußt auf die Anschauung, die Idee aber ruht auf einem bloß Gedachten, das in sich selbst vollendet, und das ein unendliches Ganze ausmacht. Welcher Gebrauch läßt sich nun in Ansehung der Philosophie von dieser logischen Idee machen? Jede Wissenschaft besteht aus einzelnen Theilen, weil jede einen mannigfaltigen Inhalt hat; diese Theile liegen zerstreuet und zerstückelt, weil dasjenige, was ihren Inhalt ausmacht, in verschiedenen Zeitpunkten dem Bewußtseyn gegeben wird, und sich in verschiedenen Orten des Raumes und in verschiedenen Momenten der Zeit befindet. Dies Einzelne, dies Zerstreuete soll gesammelt, in eine Einheit gebracht, und zu einem organischen Ganzen verbunden werden, wodurch kann nun dies geschehen? Dies geschieht vermittelst der Vernunft in ihrem logischen Verfahren; diese verknüpft das Gleiche, trennt das Ungleiche, scheidet das Aehnliche und Unähnliche von einander, und ordnet alles 1) unter ein der Wissenschaft, wozu der vorhandene Stoff gehört, eigenthümliches Princip; 2) knüpft den Inhalt derselben in

der Ordnung, in welcher derselbe nach den Zwecken der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Gedanken gestellt werden muß, an einander, und macht ein wohlgeordnetes Ganze daraus. Bei diesem logischen Verfahren nimmt die Vernunft den Stoff anders woher als aus sich selbst; was die übrigen Gemüthsvermögen durch ihre Thätigkeit kund thun und bewirken, dem verschafft sie einen systematischen Zusammenhang; was die Natur thut, und welche Erscheinungen sie hervorbringt, diese sucht sie auf einen ersten Grund zurück zu führen, und sie sowohl aus demselben zu erklären, als durch denselben zusammenzu halten. So lange alles einzeln in unserer Ansicht der Dinge und der menschlichen Natur daliegt, befinden wir uns im Dunkeln; so bald aber das, was sich einigen läßt, durch Vernunft zusammengeknüpft ist, wird es Licht, und wir lernen einsehen, was die Natur und der Mensch ist, was sie vermögen, und in welchen Verhältnissen sie zu einander stehen. Die Vernunft schlingt ein geistiges Band um die Gedankenreihen, zu welchen die Natur und der Mensch die Veranlassung geben, und betrachtet sie als einzelne Strahlen, die von dem Geist ausströmen. Nicht das Todte, nicht die Materie, sondern der Geist als das Princip aller Thätigkeit, ist der Schöpfer der Wissenschaften; er greift das Einzelne auf, und läßt aus eigener Kraft ein Ganzes daraus hervorgehen. Was lebt und webt, ist sein Werk, und was uns verständlich anspricht, ist ihm seine Verständlichkeit schuldig.

Die Ideen aber lassen nicht bloß einen logischen, sondern auch einen transcendentalen Gebrauch zu, und da nun die Vernunft hierbei den Inhalt aus sich selbst schöpft, so fragt es sich, wie verfährt man in Ansehung desselben in der Philosophie, und von welchem Nutzen ist eine solche Anwendung der Ideen? Als transcendentales Vermögen liefert die Vernunft Ideen, die durch kein Erkennen realisirt werden können, weil denselben jede Anschauung als die Bedingung der Erkenntniß eines Gegenstandes widerspricht, allein was in Ansehung des Erkennens unmöglich ist, das läßt sich in Bezug auf das Handeln ausführen. Der transcendentale Gebrauch der Ideen findet also in der Pholosophie bloß in Ansehung des praktischen Theiles statt; und da hier die Vernunft für die innere und äußere Freiheit gesetzgebend erscheint, so giebt es zwei Ideen, die realisirt werden sollen, und die die praktische Philosophie ausmachen; dies sind die Ideen der Heiligkeit, und einer durchgängigen öffentlichen Gerechtigkeit; die Eine ist der Urgrund aller Moral, die Andere der Urquell alles Rechtes. Beide Ideen sollen nicht allein den Willen bestimmen, sondern auch die Tugend und die Rechtslehre begründen. Ein heiliger Wille soll das Letzte in der Gesinnung, und eine durchgängige Gerechtigkeit der Zweck aller Handlungen seyn. Bei beiden äußern die Ideen ihre Schöpferkraft; in beiden belebt das Ideale die toden Stoffe, welche das Objekt des Handeln ausmachen. Wer aus und nach Ideen handelt, giebt dem Leben eine Ansicht, die allein rein menschlich ist:

denn da nur eine solche Betrachtung desselben der Vernunft gemäß ist, und da diese den eigenthümlichen Charakter des Menschen ausmacht, so kann bloß auf eine solche Weise das Leben einen wahrhaft göttlichen Werth erhalten. Nach Ideen soll der Mensch leben, aus Ideen soll er die Welt betrachten, durch Ideen soll er sich bestimmen, kurz, mit Ideen soll er alles, was ist und geschieht, beleben. Ohne sie ist das Leben ein bloßes Vegetiren, ein Kleben an der Materie, eine bloße Dienstbarkeit der Sinnlichkeit; mit ihnen tritt das Göttliche, das Unsterbliche in der Menschen Thun und Lassen ein; auf ihren Flügeln reißt der Mensch sich vom Sinnlichen und Vergänglichen loß, und erhebt sich zum Unendlichen und zum Unvergänglichen. Durch sie wird das Wissen idealisirt, und das Handeln vergöttlicht. Die Ansicht aus Ideen giebt der Natur und dem Menschen einen ganz andern Werth als die Betrachtung nach bloßen Begriffen. Jene erscheint uns als der Abdruck unsers eigenen Geistes, und wir finden in ihr die allgemeinen Gesetze wieder, die diesem eigenthümlich sind; dieser erhält für uns eine Bestimmung, die die Aussicht in die Ewigkeit eröffnet, und eine Würde, die uns Achtung gegen ihn einflößt. Durch Ideen wird alles lebendig und thätig, was in Begriffen träg und lebenloß ist, und vermittelst der Beurtheilung der menschlichen Dinge durch Ideen bestimmen wir diesen ein Ziel und einen Zweck, der mit dem Endzwecke unsers Daseyns selbst in Verbindung steht.

Zum Philosophiren sind die Ideen daher durchaus nothwendig; in der spekulativen Philosophie stellen sie zwar ein Ziel auf, das wir nie erreichen können, das aber doch unsern Geist stets zu neuer Anstrengung aufmuntert, um ihren Foderungen gnüge zu thun. Sie setzen jeder Wissenschaft ein Höchstes und Unbedingtes, das der Führer und Leiter in dem Labyrinthe der Einzelnheiten ist, und das dem Geiste stets im Nachforschen der Ursachen und Gründe der Dinge, und im Aufbauen eines Systemes vorschwebt. Er bleibt nunmehro nicht mehr bei dem Einzelnen stehen, sondern ringt nach dem Allgemeinen, er sucht das Verworrene zu ordnen, das Dunkle aufzuklären, das Zerstreuete zu sammeln, und auf einen Grund zurückzuführen. Jede Wissenschaft erreicht nur in dem Maaße Vollkommenheit, als Ideen darin lebendig sind, und das Ganze durchdringen; keine Disciplin ist für denjenigen jemals vollendet, der sie nach Ideen beurtheilt; jede bedarf noch einer größern Vollkommenheit, in welcher dem Ideale, welches der Idee zum Grunde liegt, nicht gnüge gethan ist. Allein durch Hülfe der Ideen erblikken wir auch den Weg, der nach dem Ziele führt, wo das Vollkommene ist, und wo die Vernunftfoderungen erfüllt sind. Die Ideen aber sind nicht allein die Träger der Wissenschaften, sondern auch das belebende Princip derselben, durch welches sie erst Interesse und Werth für uns erhalten. So lange wir sie nicht an den Zweck der Menschheit anreihen, lassen sie uns kalt und uninteressirt; so bald sie aber als Mittel zur Erreichung des großen Zieles betrachtet wer-

den, nach welchem wir ringen sollen, fühlen wir einen Enthusiasmus, der, von Besonnenheit geleitet, der wissenschaftlichen Vervollkommnung nicht wenig vortheilhaft ist. Da nun die Ideen alles auf die Vernunft und die Menschheit beziehen, da vermittelst ihrer alles als Mittel zur Erfüllung ihrer Aufgaben erscheint, so erhalten durch sie selbst die spekulativen Wissenschaften einen erhabenen Werth.

Für die spekulativen Wissenschaften sind die Ideen bloße Führer, welche uns das Ziel der vollendeten Wissenschaftlichkeit zeigen, und uns nach demselben leiten; für die praktischen hingegen sind sie nicht allein die Gesetzgeber, sondern auch die Quelle, aus welcher dieselben ihren Inhalt schöpfen. Sie setzen dem Willen ein Ziel, nach welchem er unaufhörlich ringen soll, und ob schon dasselbe in der Unendlichkeit liegt, und wir dasselbe nie völlig erreichen, so lassen uns doch die Ideen bei einem solchen Bestreben weder muthloß werden, noch ermattet zu Boden sinken. Die Ewigkeit tritt vermittelst der Ideen im Praktischen vor unsern Geist hin, der eine Aussicht erblickt, welche ihm das Leben als ein stetes Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, von Guten zu Bessern ansehen läßt. Wir sind nicht für diese Zeitlichkeit bestimmt; uns erwartet die Ewigkeit, nicht die Erde, die unsere Hülle deckt, ist der Endpunkt unsers Lebens, sondern die Unendlichkeit. Wir sterben, um zu leben, nicht um aufzuhören; durch den Tod soll uns ein besseres Looß zu Theil werden; was hier unvergolten bleibt, soll

dort belohnt werden; was hier erduldet wird, erwartet dort eine gerechte Vergeltung. Das Unrecht der Zeitlichkeit soll durch die ewige Gerechtigkeit ausgeglichen, die unverdienten Leiden, das erduldete Unglück, die schmähliche Unterdrückung soll dort gut gemacht werden. Diese großen und erhabenen Aussichten haben wir den Ideen zu verdanken, ohne sie blickten wir nicht über das Grab hinaus, ohne sie wären wir in dieses Leben eingeschlossen, ohne Aussicht auf ein besseres, ohne Erwartung einer herrlichern Zukunft; durch die Macht der Ideen aber erweitert sich diese Aussicht uns, wir sind unsterblich, und es giebt einen gerechten Gott.

Die Ideen sind es, die den moralischen Wissenschaften für unsern Geist ein Interesse geben, dem keine andere Wissenschaft hierin gleichkommt. Durch sie erheben wir uns über die Sinnenwelt, verschaffen uns einen Werth, den keine Zeit raubt, und bestimmen unser Schicksal für die Ewigkeit. Jede Pflicht, jede Tugend ist der Ausdruck einer Idee; jede Handlung, die der Mensch thut, soll dem Ideale in seinem Busen entsprechen; jede Gesinnung, jede Maxime, jeder Gedanke, kurz alles, was sich auf Freiheit bezieht, und durch sie möglich ist, soll durch Ideen belebt und geheiligt werden.

Das Ideale im Aesthetischen ist das ächte Dichterische, und das Genie zeigt sich nie kräftiger und erhabener, als wenn es alle seine Geschöpfe, alle seine Gebilde mit Ideen

durchdringt, und sie bloß als Abdrücke dieser dem Leser oder Beschauer ansehen läßt. Wenn die Natur uns im Idealen anspricht, wenn der Menschen Bestimmung und ihr Schicksal durch das Uebersinnliche widerscheint, so fühlt man sich im Anschauen dieser Ansichten eben so sehr veredelt, als über Zeit und Raum erhaben. Der Dichter ist der Dollmetscher der Ideen, allein er soll nicht bloß ihren Sinn deuten, sondern seine Dichtungen sollen auch der Ausdruck der Ideen seyn; er verläßt zwar nicht die Materie, aber flößt ihr vermittelst seines geistigen Hauches Leben und Thätigkeit ein; er erwärmt und begeistert sich an den Idealen der Schönheit, der Tugend, der Freiheit, und spricht sein mächtiges Werde über die Welten aus, wo diese höhern Wesen zum Herrschen bestimmt sind. Aus seinem Geiste soll nichts hervorgehen, was nicht Ideen entspräche; was der Philosoph nicht vermag, das führt der Dichter aus; dieser realisirt den Inhalt der Ideen, von deren Wirklichkeit jener stets zurückbleibt. Was der Philosoph durch kalte Vernunft im Reiche der Ideen entdeckt, das führt der Dichter im Feuer der Begeisterung in die Welt der Erscheinungen ein. Man sieht hieraus, von welcher Wichtigkeit und von welchem Einflusse die Ideen sowohl in den Wissenschaften und schönen Künsten, als im menschlichen Leben sind. Ohne ihren Einfluß geschieht nichts Großes, und ohne ihre Macht sinkt der Mensch unter die Thiere herab. Schon Platon erkannte ihren Werth, und Kant ist in neuern Zeiten der Erste

gewesen, der sie von allem Fremdartigen gesäubert, ihre Quelle und ihren Gebrauch gezeigt, und auf ihre Wohlthätigkeit aufmerksam gemacht hat. Platon bediente sich, sagt Kant, (Kritik der reinen Vernunft S. 370. 4te Ausg.) des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglicher Erfahrung, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie den menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe der alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Platon bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloße Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß sich unsere Vernunft natürlicher Weise zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespenste seyn.

Platon fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. h. auf Freiheit beruhet, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Produkt der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnißquell machen wollte, wie es wirklich viele gethan haben, der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Ding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß wenn ihm jemand als Muster vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloß darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend erheischt, beweißt gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken: denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth, oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich, mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

„Die platonische Republik ist als ein vermeintliches auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philosoph behauptet, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn, wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt, durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit jener Anderer zusammen bestehen kann (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen, als vielmehr aus der Vernachläßigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung: denn nichts kann schädlicher und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgebliche widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach Ideen eingerichtet würden, an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil

sie aus der Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig, (wie Platon behauptet) daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben, gar keine dergleichen nöthig seyn würden. Ob nun gleich das Letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen; denn welches der höchste Grad seyn mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, seyn möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."

„Aber nicht bloß in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Caussalität zeigt, und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst sieht Platon mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprunges aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung), zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich seyn, daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns mit der Idee des

vollkommensten seiner Art congruire (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt) daß jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt, und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen von der kopeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zur architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, ob zwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit als Principien eben durch sie hat aufgehoben werden sollen; denn in Betracht der Natur giebt uns die Erfahrung die Regel an die Hand, und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist die Erfahrung (leider) die Mutter des Scheins und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

X.

Die Kunst, dogmatisch zu philosophiren.

Wenn man beim kritischen Philosophiren von den Untersuchungen der Kräfte und Vermögen der menschlichen Natur, ihrer Gesetze und der Grenzen dieser Letztern ausgeht, so muß das Gegentheil von dieser Methode zu philosophiren etwas seyn, das sich auf keine solche Erörterung gründet. Der dogmatisch Philosophirende untersucht nicht erst dasjenige, was der Mensch im Erkennen und Handeln vermag, sondern läßt sich gleich in eine Erörterung der Erscheinungen ein, welche sich aus den Thätigkeiten des menschlichen Geistes und der Natur ergeben. Er sucht das Einfache in den menschlichen Vorstellungen auf, und wenn er dieses gefunden zu haben glaubt, so hat seine Untersuchung in dieser Hinsicht ein Ende. Das Einfache ist ihm das Nothwendige und Allgemeine, allein warum es dieses sei, und worin der Grund der Einfachheit selbst liege, ob dieselbe eine bloß formale oder reale sei, das läßt er sowohl dahin gestellt seyn, als er es auch auszumachen für unmöglich hält. Das Charakteristische

dieser Philosophirart besteht also darin, daß sie das menschliche Erkenntnißvermögen weder seinen Bedingungen, noch seinem Inhalte, noch den Grenzen der Anwendbarkeit seiner Gesetze nach untersucht, sondern daß sie Erörterungen sowohl über das Sinnliche als Uebersinnliche anstellt, ohne vorher auszumachen, wie viel sich von beiden wissen lasse, wie sich beides von einander unterscheide, und worin dieser Unterschied gegründet sei. Da wir nun eben die Kunst eine Methode des Verfahrens genannt haben, so ist die dogmatische Philosophirkunst die Methode, alle Aufgaben der Philosophie zu entscheiden, ohne erst zu untersuchen, ob sie sich auch entscheiden lassen, wie viel der Mensch vermöge der Natur seines Geistes ausrichten könne, ob und wie sich das Denken vom Erkennen unterscheide, wie viele Arten des Fürwahrhaltens es gebe, und wie jede derselben sich von der Andern unterscheide, welches Gebiet und welche Gegenstände sie umfasse u. s. w. Nun giebt es aber eine doppelte Art des Verfahrens hierin, entweder man behauptet, daß sich über alle diese Gegenstände etwas Gewisses und Bestimmtes ausmachen lasse, oder man beweißt, daß wir nichts Gewisses hierüber wissen können, daß sich für jede Behauptung eben so viele Gründe dafür als dagegen auffinden lassen, daß man darüber nie ins Reine kommen könne, und daß man jede Entscheidung über das, was wahr ist, aufschieben, oder dahingestellt seyn müsse. Die Eine ist die eigenthümliche dogmatische, die Andere aber die sceptische Methode; die Eine hält die Wahrheit für etwas Positives, die An-

dere für etwas Negatives; die Eine glaubt, wir seyn vollkommen im Stande, etwas Gewisses über die Natur und den Menschen auszumachen, die Andere bestreitet diese Möglichkeit; die Eine will den Menschen durch Eroberungen im Reiche der Wahrheit beruhigen; die Andere zeigt, daß das Erobern bloß in der Abwehrung des Irrthumes bestehe. Beide nehmen auf die menschliche Natur, ihre Fähigkeiten und Kräfte, nur in so ferne Rücksicht, als sie sich in der Erfahrung kund thun, und durch den Erfolg erproben; beide aber stellen keine kritische Untersuchung über dasjenige an, was das menschliche Gemüth auszurichten im Stande ist, nach welchen Gesetzen dasselbe wirkt, und welchen Inhalt jedes Vermögen des Geistes liefert, und wie weit sich seine Fähigkeit erstreckt. Beide unterscheiden nicht gehörig die verschiedenen Operationen des menschlichen Gemüthes; sie verwechseln das reale Denken mit dem formellen, das Erkennen und Wissen mit dem Glauben, die Dinge an sich mit den Erscheinungen. Die kritische Methode hingegen zeigt, daß wir bloß das erkennen können, was erscheint, und daß jede Erscheinung ein Abdruck der Art der Wirksamkeit unsers eigenen Gemüthes sei, und daß dasjenige, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, uns gänzlich unbekannt sei, daß man wohl sagen könne, was es nicht sei, daß sich aber nie ausmachen lasse, was es sei, daß es also wohl gedacht, aber nie erkannt werden könne. Da die beiden dogmatischen Methoden auf diesen Unterschied keine Rücksicht nehmen,

so geben beide eine Erkenntniß des Uebersinnlichen zu, nur in verschiedener Hinsicht; die Eine, daß sich etwas Gewisses und Positives darüber ausmachen lasse, die Andere aber, daß lauter Ungewißheit in Ansehung desselben herrsche, und daß nach dem bisherigen Erfolge in der Entscheidung über dasselbe zu urtheilen, man nie hierüber ins Reine komme. Doch, wir müssen jede von diesen beiden dogmatischen Methoden zu philosophiren genauer und ausführlicher untersuchen, und sowohl ihren Unterschied, als das beiden Eigenthümliche angeben.

Der Mensch philosophirt lange vorher, ehe er auf den Gedanken geräth, die Kräfte der Vernunft, mit der er philosophirt, zu untersuchen, und da es das eigenthümliche Schicksal des menschlichen Geistes zu seyn scheint, nur durch auffallende Irrthümer aus seinem Schlummer geweckt zu werden, in Ansehung seines bisherigen Verfahrens im Philosophiren bedenklich zu werden, und an seiner Richtigkeit zu zweifeln, so darf man sich auch nicht wundern, daß der Mensch lange in dem dogmatischen Schlummer beharrt, und daß viele Zeit dazu gehört, ehe er denselben verscheucht. Seine Untersuchungen verhelfen ihm zur Einsicht in die Ursachen und Gründe der Dinge, die er bis jetzt noch nicht gekannt hat, seine Kenntnisse erweitern sich, und vor auffallenden Verirrungen schützt ihn sein starkes Gefühl und sein gesunder Verstand. Da er nun mit Glück philosophirt, so geht er ohne Bedenken

und ohne Mißtrauen auf der Bahn fort, die er einmal betreten hat, und bekümmert sich nicht um die Verstöße, die er theils gegen die Folgerichtigkeit seiner Räsonnements, theils gegen ihre Begründung macht. Ihn stört noch kein Zweifel über den Ursprung der Erkenntniß, und über das Zureichende oder Unzureichende seiner Kräfte; was er für wahr zu halten wünscht, das sieht er als wahr an; was sein Herz zu bedürfen scheint, das glaubt er auch, durch sein Nachdenken befriedigen zu können, welche Anfoderungen sein Kopf macht, diese sind nach seiner Meinung auch zu verwirklichen: genug, alle Wünsche, alle Aufgaben, alle Ansprüche und ihre Realisirung wähnt er in seiner Gewalt zu haben. Er wendet das Caussalgesetz auf die übersinnliche Welt an, und ist der Meinung, in derselben durch dessen Gebrauch eben so große Eroberungen machen zu können, als in der Sinnenwelt; der Satz des Grundes hat bei ihm nicht bloß einen logischen, sondern auch einen realen Werth; er glaubt durch denselben nicht allein die letzten Gründe der Denkbarkeit des Gegenstandes aufzufinden, sondern auch dessen Daseyn durch ihn zu beweisen. Auf diese Art unterscheidet er nie das bloß Denkbare von dem Erkennbaren, und da er dies nicht thut, so sieht man leicht ein, daß er das Daseyn Gottes, der menschlichen Freiheit u. s. w. mit eben so leichter Mühe, als die Realität der sinnlichen Gegenstände beweißt. Wenn er aber endlich einmal über die Natur von beiden nachdenkt, und ihre Verschiedenheit bemerkt, dann

fängt er an, an seinen bisherigen Beweisen für das Daseyn der Dinge zu zweifeln; er sieht ein, daß die Wirklichkeit in der Sinnenwelt eine ganz andere, als jene in der übersinnlichen ist, und daß sich die Realität der sinnlichen und übersinnlichen Gegenstände nicht auf eine und dieselbe Art erhärten lasse. Er wird gegen den Gebrauch des Caussalgesetzes mißtrauisch, und wegen der Sphäre seines Gebrauches bedenklich; er fängt an zu zweifeln, ob es sich auch auf die übersinnliche Welt anwenden lasse, er untersucht nunmehr seine Beschaffenheit, seinen Ursprung und die Grenzen seiner Anwendbarkeit. So lange er es für ein empirisches Gesetz hält, dem bloß die Gewohnheit den Schein von Nothwendigkeit aufdrückt, dauert sein Scepticismus fort; so bald er aber in die Natur des Verstandes eindringt, diesen aus seinen Verrichtungen zergliedert, und sich als Resultat seiner Erörterung ergiebt, daß nicht allein der Verstand, sondern alle übrigen Vermögen des Geistes ursprüngliche Handlungsweisen haben, die sich durch die Vernunft als Gesetze in Begriffen ausdrücken lassen, tritt der Zeitpunkt der Kritik des menschlichen Gemüthes ein. Der Scepticismus stört den Geist aus seinem dogmatischen Schlummer auf, der Kriticismus aber hebt nicht allein die Ursache desselben, sondern verhütet auch die Rückkehr zu demselben. Dies ist der Gang, den der menschliche Geist bei seinem philosophischen Nachdenken nimmt. Der Grund des Dogmatismus ist die Unbekanntschaft mit der Natur des menschli-

chen Geistes und seiner eigenthümlichen Wirksamkeit; so lange der Mensch bloß an den Erscheinungen haftet, diese für Dinge an sich selbst, und nicht für bloße den Formen der Sinnlichkeit entsprechende Abdrücke der Dinge hält, fällt es ihm gar nicht ein, daß es noch eine andere Methode zu philosophiren geben könne, als die dogmatische: alles ist ihm das, was es seiner ursprünglichen Natur nach ist, und er ahndet nicht, daß sein Geist zur Bildung und Gestaltung desselben beitrage, und daß seine eigenthümliche Beschaffenheit allem, was erscheint, die Form gebe.

Was nun die eigentliche dogmatische Methode anbelangt, so müssen wir ihr Verfahren sowohl in Ansehung der Form des Denkens und Erkennens, als des Inhaltes (der Materie) des Gedachten und Erkannten unterscheiden. Für den Dogmatiker giebt es bloß eine logische Form; das Denkgesetz ist der Ausdruck derselben; diejenige Form, welche die Möglichkeit und den Ursprung der Erkenntniß selbst betrifft, die transcendentale, ist ihm gänzlich unbekannt. Mit dem Denkgesetz entscheidet er sowohl über Gegenstände der Logik, als über den Inhalt der Moral und der Metaphysik. Was sich denken läßt, das kann, seiner Meinung nach, nicht allein möglich, sondern, so bald ein Bedürfniß des Herzens oder Kopfes dazwischen tritt, und sein Daseyn erfodert, auch wirklich seyn; ob sich der Gegenstand, der sich denken läßt, in der sinnlichen oder übersinnlichen Welt befindet, ob er ein wirk-

licher Gegenstand, oder eine Gemüthsthätigkeit ist, das macht in Ansehung seiner Realität keinen Unterschied; ist nur der Widerspruch im Denken entfernt, so wächst sein Zutrauen mit dem Erfolge eines öftern Gelingens in seinen Untersuchungen. Viele Versuche haben ihm gelehrt, daß das Denkbare sich auch erkennen lasse, und daß das Erkennbare Realität habe, und er folgert ohne weitere Bedenklichkeit bei allen Gegenständen fort, und glaubt dadurch ihr durchgängiges Daseyn zu erweisen. Denselben Gebrauch macht er auch vom Satze des zureichenden Grundes; dieser ist ihm der Bürge nicht allein für die letzten Bedingungen der Denkbarkeit, sondern auch der Erkennbarkeit und des Daseyns der Gegenstände. So bald sich etwas durch den Satz des zureichenden Grundes erweisen läßt, ist es auch wirklich; und da man nun dies eben sowohl in Ansehung der sinnnlichen als der übersinnlichen Dinge bewirken kann, so läßt sich die Realität von beiden erkennen. Das Uebersinnliche ist eben so gut beweißbar, als das Sinnliche; beide haben gleiche Gewißheit, beide ruhen auf gleich haltbaren Gründen, und zur Rechtfertigung des Daseyns von beiden darf man nur von dem Bedingten zum Unbedingten fortgehen, wodurch man beiden Sicherheit und Gewißheit verschafft.

Der Gebrauch, den der consequente Dogmatiker von dem Grundsatze der Caussälität macht, erstreckt sich ebenfalls über die sinnliche und übersinnliche Welt, er geht dabei von Ge-

genständen der Anschauung aus, und folgert daraus das Daseyn übersinnlicher Dinge. Das Sinnliche gewährt bloß eine Bedingtheit im Erkennen; da dies aber die Vernunft nicht befriedigt, so läßt er auch eine Erkenntniß des Uebersinnlichen zu. Gott, die menschliche Seele, und ihre Freiheit sind für ihn Gegenstände der Erkenntniß, weil er glaubt, eben so gut die Ursache aller Erscheinungen des innern und äußern Sinnes erkennen zu können, als ihre Wirkungen. Diese sind der Führer in die übersinnliche Welt, und da sie einen Grund haben müssen, der nicht sinnlich ist, so muß derselbe übersinnlich, und sein Daseyn muß eben so gewiß, als das Daseyn der sinnlichen Gegenstände seyn, für welches er als Bedingung und Ursache dient.

Der Dogmatiker vermischt also die verschiedenen Operationen des Geistes mit einander; das Denken vertritt bei ihm nicht selten die Stelle des Erkennens. Alle Arten des Fürwahrhaltens sind ihm bloß dem Grade, aber nicht der Art nach verschieden. Was sich wissen und erkennen läßt, kann eben sowohl durch den Glauben ausgemacht werden. Das Meinen vertritt bei ihm öfters das Erkennen, und da er nicht auf die Quelle achtet, aus welcher jede verschiedene Art der Ueberzeugung fließt, und da er nicht auf die Art der Gründe Rücksicht nimmt, welche den menschlichen Geist in Ansehung des Fürwahrhaltens bestimmen, so ist die Gewißheit seiner Erkenntnisse eben so schwankend, als verworren. Jedes Vermögen des menschlichen Geistes begründet eine

andere Art der Ueberzeugung, als das Andere; was sich vermittelst des Verstandes und der Sinnlichkeit erkennen läßt, kann nicht durch Vernunft geglaubt werden; und ob gleich die Erkenntniß und der Glaube uns endlich eine gleiche Gewißheit des Gegenstandes gewähren, der ihren Inhalt ausmacht, so müssen beide doch im menschlichen Gemüthe, als aus einer verschiedenen Quelle fließend, getrennt, und ihrer Beschaffenheit nach von einander unterschieden werden.

Keinem Gesetze, keinem Grundsatze, weißt der Dogmatiker seine bestimmten Grenzen, seinen verschiedenen Inhalt an; er glaubt mit jedem Satze, den er irgend einer Untersuchung zum Grunde legt, dasselbe ausrichten zu können, was er mit dem Andern bewirkt, ob schon auf eine verschiedene Weise. Er strebt nach der Gewißheit seiner Ueberzeugung, er wünscht das Daseyn eines Gegenstandes zu begründen, und seine Wirkungen zu erforschen, und ob er hierbei bloß nach dem Satze des zureichenden Grundes oder dem Grundsatze der Ursachlichkeit verfährt, das scheint, wie er meint, keine verschiedene Art der Gewißheit, keine besondere Art der Erkenntniß (der logischen oder realen) zu bewirken. Alles glaubt er durch Hülfe dieser beiden Grundsätze zu erkennen; das Wissen und Meinen sind ihm die einzigen Arten des Fürwahrhaltens; wo das Eine nicht ausreicht, da nimmt er zu dem Andern seine Zuflucht. Der moralische Glaube ist ihm als Ueberzeugungsgrund

gänzlich fremd; das Daseyn der Gegenstände, die durch ihn begründet werden, sind ihm Objekte des Wissens und Erkennens.

Dasjenige, wornach er in seinen Erkenntnissen vorzüglich strebt, und welches ihm die Gewißheit der Gegenstände verschafft, sind logische Eigenschaften; er sucht sich seine Vorstellungen klar, deutlich und bestimmt zu machen, und was diesen Charakter an sich trägt, dessen Realität glaubt er außer Zweifel gesetzt zu haben. Dem Dogmatiker haben wir vorzüglich die Zergliederung der Vorstellungen in ihre Bestandtheile zu danken, und er hat dadurch eben so vieles zur Deutlichkeit im Denken, als zur Aufklärung beigetragen. So lange er im Gebiete der Sinnenwelt bleibt, und so lange er sein logisches Zergliedern betreibt, kann der Irrthum, den er begeht, bloß im unrichtigen Auffassen der dem Gegenstande eigenthümlichen Merkmale liegen, indem er theils ein Merkmal nicht bestimmt auffaßt, theils nicht genug heraushebt. Dies bewirkt keinen Unterschied in der Art des Fürwahrhaltens, sondern nur eine mehr oder weniger richtige Erkenntniß.

Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Vorstellungen gewinnt der Dogmatiker durch das bloße Zergliedern der Gedanken; was in keine Bestandtheile mehr aufgelößt werden kann, das ist einfach, das Einfache ist nothwendig und allgemein. Der Kritiker, hingegen findet das Nothwendige

und Allgemeine seiner Vorstellungen in der Art, wie diese entstehen; was seinen Ursprung der Natur des menschlichen Geistes zu verdanken hat, und was eine ursprüngliche Beschaffenheit desselben ausdrückt, oder was sich als eine unmittelbare Folge aus derselben (der Natur) ergiebt, das ist nothwendig und allgemein.

Was nun die Materie oder den Inhalt des Denkens und Erkennens anbetrifft, mit welchem sich der Dogmatiker beschäftigt, so sieht er ihm größtentheils als durch sinnliche Eindrücke gegeben an; diese Eindrücke liefern ihm eine Erkenntniß der Dinge an sich. Was er erkennt, nimmt nicht die Form seines Gemüthes an, sondern jeder Gegenstand zeigt sich ihm so, wie er unabhängig von der menschlichen Erkenntnißart ist. Sein Gemüth verhält sich in der Aufnahme der Dinge an sich ganz leidend, und zeigt sich nur dadurch thätig, daß es die einzelnen an ihnen wahrgenommenen Merkmale verbindet, und Einheit und Zusammenhang in dieselben bringt. So wie der eigentliche Dogmatiker alles von außem erhält, und die Gegenstände ihm das an sich sind, was sie ihm sich durch die Eindrücke ankündigen, so trägt der berkleyische Dogmatismus alles von Innen heraus; die Gegenstände, die wir Körper nennen, sind ihm nichts anders als Vorstellungen unsers Gemüthes, und man muß ihnen die Wirklichkeit außer unsern Gedanken absprechen. Wenn man nun fragt, wodurch denn diese Vorstellungen in unser Gemüth kommen, so erwiedert der berkleyi-

sche Dogmatiker, daß Gott die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen sei, und daß er sie der Seele eindrücke. Diese Art des Dogmatismus ist zwar kein Realismus, sondern Idealismus, der aber gleichwohl dogmatisch ist, weil er sich auf keine Untersuchung der menschlichen Gemüthsvermögen gründet, und sein Gebäude aufbauet, ohne vorher seinen Grund und seine Haltbarkeit untersucht zu haben. Der wolfische und berkleyische Dogmatiker erkennen beide die Dinge an sich selbst, und da sie keinen Unterschied zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich machen, welche Letztere zwar bloße Negationen sind, so fallen sie theils in eine Menge Widersprüche, theils müssen sie Einige der wichtigsten Wahrheiten z. B. die Freiheit der menschlichen Seele u. s. w. leugnen, so bald sie folgerichtig bei ihren Untersuchungen verfahren. Ihre Inconsequenz aber rettet sie aus einer Menge von Verlegenheiten, in welche sie die Nichtunterscheidung der Erkenntniß der Gegenstände als Erscheinungen und der Dinge an sich stürzt; wo sie die Vernunft verläßt, da tritt das Gefühl als Mittler auf, und das Herz ersetzt durch seine Ahndungen, Wünsche und Bedürfnisse, was ein strenges folgerichtiges Räsonnement als grundloß und gehaltleer zeigen würde.

In Ansehung der einzelnen philosophischen Wissenschaften unterscheidet der Dogmatiker nicht die verschiedenen Methoden, nach welchen sich dieselben behandeln lassen. Er verfährt in der Philosophie, wie in der Mathematik nach

einerlei Grundsätzen, und glaubt, daß jene den höchsten Grad der Gewißheit erhalten, wenn er die Methode dieser auf sie anwende. Er sucht nicht allein jeden Begriff und jede Idee zu construiren, sondern die Aufbauung eines philosophischen Systemes auch durch Axiome, Postulate, Lehrsätze u. s. w., wie er dies in der Mathematik thut, zu begründen und zu befestigen, ob schon die Philosophie der mathematischen Methode gänzlich unfähig ist, weil den Ideen von den wichtigsten Gegenständen, welche in ihr Gebiet gehören, und ihren Inhalt ausmachen, keine Anschauung untergelegt werden kann. Dies Verfahren in Ansehung der Philosophie rührt von dem Irrthume her, als ob die Vernunft sowohl in der Philosophie als in der Mathematik einerlei Verfahren beobachte. Er will daher alles demonstriren, und glaubt, daß dasjenige, was sich nicht demonstriren lasse, ohne Gewißheit und Haltbarkeit sei. Vom Glauben und dessen Gegenständen findet sich nichts in seiner Philosophie, nur objektive Gründe gelten bei ihm, die subjektiven sind ihm ein Greul, ob sie schon den nämlichen Grad von Ueberzeugung und Gewißheit gewähren, als jene, so bald nur ihre Quelle gehörig aufgefunden und geläutert ist.

Nur die Logik und die Moral gründet der Dogmatiker auf Principien, von denen er aber bei weitem nicht den Gebrauch macht, zu welchem sie als Erkenntniß- und Bestimmungsgründe bestimmt sind. Seine Metaphysik besteht aus einem Gewebe gehaltleerer Begriffe und Ideen ohne wissen-

schaftlichen Zusammenhang und ohne scientivische Fruchtbarkeit. Er wendet die analytische Methode eben sowohl auf diese Wissenschaft, als auf die Logik an; er glaubt durch das bloße Zergliedern eines Begriffes sowohl seinen Inhalt zu erweitern, als denselben aufzuklären. Zufrieden mit der logischen Deutlichkeit eines Begriffes und der Zergliederung seines Inhaltes, kümmert er sich nicht um den wichtigen Unterschied der analytischen (bloß logischen) und synthetischen (metaphysischen) Urtheile, und da er die verschiedenen Geistesvermögen und ihre Wirkungsarten nicht unterscheidet, so würde es ihm auch nicht deutlich werden, wie man über den bloßen Verstandesbegriff hinausgehen, und für denselben ein Merkmal in der Anschauung suchen könne. Die Vorstellungen, mit denen er sich beschäftigt, theilt er zwar in aprioriſche und aposteriorische ein, allein diesen Unterschied gründet er nicht auf ihren Inhalt, sondern auf ihren Gebrauch, welcher doch erst eine Folge der Einsicht dieses Unterschiedes ist. Die Begriffe, die er die aprioriſchen nennt, sind ihm angeborne Begriffe, und da er weder das Wesen der Vernunft untersucht hat, noch den Beitrag, den die Empfindung und das Gefühl zu allen Gemüthsthätigkeiten hinzuthut, von der bloßen Thätigkeit absondert, so sind ihm die Ideen und ihre Natur eben so unbekannt, als die Unterscheidung in Ansehung der Form und der Materie jeder Vorstellung. Die Vorstellungen werden ihm als solche entweder von Außem oder Innem gegeben, jene sind ihm Kopien der Dinge in der Außenwelt, diese angeborne Begriffe. Sein Gemüth

nimmt beide leidend in sich auf, und verschafft ihnen durch Räsonnement Einheit und Zusammenhang.

Wenn man diese Verfahrungsart des Dogmatikers in Rücksicht auf die Zwecke des Philosophirens und der Philosophie betrachtet, so ergiebt sich, daß sie weder dem Einen noch der Andern gnüge thut. Da der Dogmatiker bei seinen Untersuchungen nicht die Methode beobachtet, die dem philosophischen Nachdenken eigenthümlich ist, so kann er weder seine Gemüthskräfte zweckmäßig ausbilden und vervollkommnen, noch die Aufgaben der Philosophie vollständig und systematisch lösen. So lange die Vernunft nicht gehörig untersucht, und ihren Kräften nach erkannt und gewürdigt ist, ist man nie sicher, ob man nicht etwas übersehen hat, was die Philosophie aufs Reine zu bringen hat, und ob sich schon alle Probleme der Philosophie mehr oder weniger stark durch das Gefühl eines Vernunftbedürfnisses ankündigen, so kann, da ihre Quelle nicht genau erforscht ist, doch leicht eine Verwechselung der verschiedenen Probleme statt finden. Nur eine Kritik der Vernunft zeigt erst vollständig, was zu thun ist, um Philosophie ihrem gesammten Inhalte nach zu erbeuten. Wenn man weiß, was das menschliche Gemüth ist, und was es ausrichten kann, so erhält man durch eine solche Kenntniß eine vollständige Uebersicht aller Aufgaben der Philosophie. Der Dogmatiker tappt im Dunkeln, und greift auf geradewohl ein philosophisches Problem auf, allein er ist

nie sicher, ob er den richtigen Weg zu seiner Losung einschlägt, weil es ihm an dem Probierstein gebricht, auf welchem die Aechtheit und der Gehalt jedes Gegenstandes der Philosophie geprüft werden muß.

Der Dogmatismus, der wegen des öftern unglücklichen Erfolges seiner Bemühungen an seiner strengen Methode, und an seinem bisherigen Verfahren, das er in Ansehung der Lösung der philosophischen Aufgaben beobachtet hat, zu zweifeln anfängt, erzeugt den Elekticismus. Dieser fußt bei seinem Räsonnement auf das Gefühl, und wobei dieses nicht mehr ausreicht, das läßt er bei Seite liegen. Der gesunde Menschenverstand ist ihm nicht allein die Quelle aller Philosophie, sondern auch das Vermögen, das über die Wahrheit oder Unwahrheit der Gründe von beiden u. s. w. unterscheidet. Was sich durch ihn ausmachen läßt, das ist ein des philosophischen Nachdenkens würdiger Gegenstand. Er vermischt alle philosophischen Wissenschaften; seine Logik ist eben sowohl eine empirische Psychologie als eine Rhetorik, seine Metaphysik besteht aus Bruchstücken aller Denker, die jemals etwas über metaphysische Gegenstände gesagt haben, sie enthält aber nicht allein Bruchstücke dieser Art, sondern sie ist auch mit historischen Erörterungen über den Ursprung unserer Erkenntnisse durchwebt; die Moral ist dem Elektiker eine pragmatische Anthropologie, eine Lehre der Lebensklugheit, aber nicht der Weisheit. Principien, die eine Wissenschaft begründen, hält er theils für

unnütz, theils für unmöglich; strenge Wissenschaftlichkeit sieht er für ein Hinderniß der Vervollkommung und der Aufklärung der Wissenschaften an. Er ließt Thatsachen von allen Feldern zusammen, räsonnirt über ihren Inhalt, sucht ihren Ursprung zu ergründen, und glaubt dadurch allen Foderungen der Philosophie gnüge gethan zu haben. Den eigenthümlichen Inhalt der Metaphysik hält er für dürr, unfruchtbar und unnütz, und er fühlt daher nicht die geringste Lust, sich auf die dornigten Pfade derselben zu wagen, und sich eine Kenntniß desselben zu verschaffen. Was die Gegenstände anbetrifft, die über die Sinnenwelt hinausliegen, und über welche der menschliche Geist dringend Aufschluß und Gewißheit verlangt, deren Realität verbürgt ihm sein Gefühl. Durch Häufung der Gründe, nicht aber durch ihre Zweckmäßigkeit glaubt er eine Wahrheit zu erhärten. Jeder Gegenstand aber ist nur das, was er ist, und soll sein Daseyn oder sein Verhältniß zu etwas Anderm bewiesen werden, so müssen die Gründe des Beweises von seiner eigenthümlichen Natur und Wirksamkeit hergenommen seyn; es kann daher bloß Einen Grund für etwas geben, der wahr, treffend, und Ueberzeugung aufdringend ist. Der Eklektiker erwartet aber das von der Menge, was der Eine nicht leisten kann; wäre der Letztere der richtige, und griff er in das Gedankensystem ein, so würde seine Annahme auch das bewirken, was er durch ihn auszurichten wünscht. Er häuft Erfahrung auf Erfahrung, Beispiel auf Beispiel, allein beide gelten nur

das, was sie durch ihr belebendes Princip — durch die Gedanken — sind. Sein Bestreben geht daher mehr dahin, zu überreden, als zu überzeugen, und da er alles in die Sphäre der Erfahrung herabzieht, und durch Psychologie ausmachen will, so werden die wichtigsten Wahrheiten nicht allein entstellt, sondern auch in ihren Grundlagen erschüttert. Das Bedürfniß erster Grundsätze der Philosophie ist seinem Geist fremd, er sieht diese als Fesseln an, die die Wahrheit nur in Schlußreihen festhalten, und da nun jeder solcher Zwang ihm unnatürlich dünkt, so hält er sie für eben so nachtheilig, als überflüßig. Sie hemmen den freien Flug des Geistes; der Genieblick, der die Wahrheit so oft im Dunkeln erhascht, wird durch sie gehindert, und die Popularität und Gemeinnützigkeit der Philosophie unmöglich gemacht. Der Charakter seiner Philosophie ist allgemeine Brauchbarkeit, und seine Methode zu philosophiren die dogmatische, weil sie sich nicht auf die Ergründung der Natur und Beschaffenheit des menschlichen Geistes gründet. Er philosophirt, ohne die Kräfte untersucht zu haben, welche dies Geschäft verrichten; er weiß also nicht, ob sie auch zur Lösung der Aufgaben, die er sich macht, zureichen, und ob schon nicht zu leugnen ist, daß die Philosophie ein Gemeingut der Menschheit ist, daß ihre Früchte jedermann zu Theil werden sollen, so lassen sich diese Zwecke doch nicht eher erreichen, als ausgemacht und bewiesen ist, was der Mensch vermöge der Natur seines Geistes auszurichten im Stande ist, und

ehe man nicht weiß, ob sich auch alles gemeinverständlich machen lasse, ob alle alles nöthig haben, und ob allen alles nütze. Diese Kenntniß erlangt man erst durch eine gründliche Erforschung der menschlichen Gemüthsanlagen, woraus sich auch ergiebt, was jedermann wissen muß, was allen frommt. Aus einer solchen Kritik geht ferner das Resultat hervor, daß die Bedingungen des menschlichen Denkens und Erkennens sich nicht populariſiren lassen, weil ihnen keine Anschauung untergelegt werden, und es ihnen daher sowohl an der zur allgemeinen Verständlichkeit unentbehrlicher Anschaulichkeit, als an dem bestimmten und deutlichen Ausdrucke im Begriffe gebrechen muß. Populariſiren läßt sich nur das, was in der Anschauung dargestellt, und wo der Begriff, den man sich von dem Gegenstande macht, so gleich an der Anschauung, in Ansehung seiner Richtigkeit, Deutlichkeit und Bestimmtheit geprüft werden kann. Läßt sich hingegen etwas bloß denken, und als die Bedingung und der Grund von etwas ansehen, was bloß selbst etwas Inneres, im Gemüthe Vorkommendes ist, so wird es dem Begriffe desselben theils an der leichten Faßlichkeit, theils an der Anschaulichkeit und Bestimmtheit fehlen. Philosophie kann erst dann mit Vortheil für jeden, der nur einigermaßen nachzudenken gewohnt ist, bearbeitet werden, wenn dasjenige, was bloß für die Schule ist, streng und bestimmt von jenem geschieden ist, dessen Kenntniß kein Mensch entbehren kann. Daß ein Gott ist, daß der Mensch Freiheit hat, daß er zu einer ewigen Fortdauer bestimmt ist, daß der Zweck seines

Daseyns auf die Kultur seiner Kräfte zur freien Selbstthätigkeit angelegt ist. Dieß sind Gegenstände, die nicht allein jedermann wissen muß, sondern die sich auch allgemein verständlich darstellen lassen. Der Eklektiker, der dies eher ausführen wollte, als noch eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens geliefert war, that nicht allein der Schule, und ihrem Streben nach strenger und gründlicher Wissenschaftlichkeit Eintrag, sondern er verkannte auch die Art und Weise, wie Wahrheiten, die für jedermann ein Interesse haben, sich populär, aber nicht seicht, sondern] gründlich vortragen lassen.

Der größte eigentliche dogmatische Philosoph ist Wolf, und die beiden vorzüglichsten Eklektiker sind Platner und Feder.

XI.

Fortsetzung.

Die Kunst, sceptisch zu philosophiren.

Ohne den Scepticismus befindet sich die Vernunft in einem stolzen Wahnglauben, der für sie selbst eben so nachtheilig als für die Philosophie ist. Mit kühnem Selbstvertrauen räsonnirt sie aus bloßen Begriffen fort, und glaubt durch solche logische Räsonnements die Wahrheit und das Daseyn der Gegenstand selbst zu erweisen, und da sich durch Begriffe alles ausrichten läßt, wasm an wünscht, und was keinen Widerspruch enthält, so fährt sie durch den glücklichen Erfolg ihres Unternehmens stolz gemacht, in ihren Arbeiten ungehindert und ohne Bedenken fort, und verhindert dadurch eben so sehr die Erforschung ihrer eigenthümlichen Natur, als sie die Verkennung ihres logischen und transcendentalen Verfahrens unterhält. Der Sceptiker bestreitet das Verfahren der Vernunft aus dem Erfolge; er erweckt sie aus ihrem Schlummer, und zeigt, daß sich bei einer Sache eben so viel dafür, als darwider sagen lasse. Er

streuet den Saamen des Mißtrauen, das er gegen alle Vernunftunternehmungen erregt, und wozu er die Beweise aus dem hernimmt, was die Vernunft geleistet zu haben wähnt, in die Brust jedes besonnenen Denkers, und wenn es auch im ersten Augenblicke den Anschein hat, als ob eine gänzliche Verzweifelung an dem, was die Vernunft ausrichten könne, entstehen werde, so beugt doch bei den meisten das Gefühl einem solchen in eine völlige Verzweiflung ausartenden Mißtrauen vor: denn ob schon die Vernunft etwas zu leugnen sucht, so drängt doch das Gefühl jedem immer wieder die Ueberzeugung von seinem Daseyn auf. Es giebt wenige Menschen, die das Gefühl so durch Räsonnements betäuben könnten, daß es nicht alle Augenblicke wieder erwache, und seine Ansprüche geltend mache. Der gesunde Verstand ist eine Stütze des Dogmatismus, den die Vernunft untergräbt, und wie er nicht allein den Dogmatismus aufrecht zu erhalten sucht, so rettet er auch die Objektivität der Erkenntniß gegen die Angriffe des Scepticismus. Was ist aber der Scepticismus? Man versteht darunter theils die Geistesstimmung gegen die Gegründetheit aller realen Erkenntnisse, und gegen ihre Möglichkeit ein allgemeines Mißtrauen zu hegen, theils die Methode, alle objektive Erkenntniß nicht allein zu bezweifeln, sondern auch ihre Bedingungen zu bestreiten, und da sich eben so viel dafür als dagegen anführen lasse, sein Urtheil in Ansehung ihrer Gewißheit aufzuschieben. Dies Mißtrauen gegen die menschliche Erkenntniß entsteht durch das Ge-

wahrwerden der verschiedenen Meinungen der Menschen über einen und denselben Gegenstand, durch die Bemerkung, daß man das, was man jetzt für wahr und ausgemacht hält, ehemals theils selbst bezweifelte, theils gar nicht wußte, daß die sonst für unumstößlich gehaltenen Wahrheiten und Behauptungen von uns jetzt theils als gänzlich falsch, theils doch nicht aus den sonstigen Gründen als wahr erkannt werden. Diese Hinfälligkeit der menschlichen Meinungen, und dieser Wechsel derselben, muß jeden besonnenen Denker bedenklich und mißtrauisch machen, und sobald die Vernunft noch nicht kritisch untersucht ist, muß diese Stimmung in jedem wahrheitsbegierigen Gemüthe den Scepticismus erzeugen. Der Mensch zweifelt lieber an allem, ehe er nur Einiges für wahr hält, und er faßt eher ein gänzliches Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft, als er zugesteht, daß es nur einige Dinge giebt, über welche sie uns eine völlige Gewißheit verschaffen, und uns etwas Positives lehren kann, Andere, von denen sie zeigt, daß wir nichts darüber ausmachen können, weil sie außerhalb der Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens liegen, und daß wir uns in Ansehung derselben bloß mit Negationen begnügen müssen.

Der Sceptiker bezweifelt aber nicht die Gewißheit der logischen Regeln und Grundsätze, sondern die Gründe und Bedingungen der realen Erkenntniß der Gegenstände. Denn da er mit sich selbst einig seyn will, so erkennt er den Grundsatz des Widerspruches und des zureichenden Grundes als

bloße Denkgesetze eben so gut für gültig, als der eigenthümliche Dogmatiker und Kritiker. Nicht also die Gegründetheit und Gewißheit des Denkens bestreitet er, sondern die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß der Gegenstände und des moralischen Fürwahrhaltens. Alle metaphysische Sätze, die er für ausgemacht halten soll, sind bloß logische. Die eigentliche metaphysische Erkenntniß untergräbt er durch die Hinweißung auf die Unsicherheit in allem Erkennen und auf den geringen Erfolg, den die Untersuchungen über diese Gegenstände bisher gehabt haben. Er zeigt, daß sich das Daseyn Gottes, der menschlichen Freiheit u. s. w. eben so gut leugnen als beweisen lasse, daß die Gründe, welche man dafür oder dagegen anführt, ein gleiches Gewicht haben, und daß da, wo die Gründe gleich sind, sich nichts Gewisses darüber ausmachen lasse. Der Sceptiker, der sich die sceptische Denkart durchgängig eigen gemacht hat, befolgt die Methode des Zweifelns und des Dahingestelltseynlassens der objektiven Wahrheit der Gegenstände nicht bloß in Ansehung der theoretischen, sondern auch der praktischen Erkenntnisse. Die moralischen und rechtlichen Urtheile sind ihm eben so unsicher, schwankend und subjektiv, als die theoretischen; er zeigt, daß der Eine etwas für gut und gerecht hält, was der Andere für das Gegentheil erklärt, daß die eine Nation eine That, eine Sitte, einen Gebrauch, eine Handlungsart verwirfft, die die Andere billigt, und daß sowohl ganze Völker, als einzelne Menschen jetzt Handlungen für gut und gerecht ansehen, welche sie sonst als böse und ungerecht verdammten.

Woher rührt nun diese Verschiedenheit in der Denkart und Beurtheilung? Woher kommt es, daß man jetzt gerade das Gegentheil billigt? Alles, was der Mensch und eine Nation für gut und gerecht erkennt, ist ein Produkt der Erfahrung; treten andere Umstände und Ereignisse ein, so ändert sich auch die Art der Beurtheilung. Was jemand für das Ganze für zuträglich hält, das erklärt er für gut, so wie das Gegentheil für böse; da sich nun die Verhältnisse ändern, so müssen auch die Kenntnisse und Einsichten eine andere Richtung erhalten. Nicht der Mensch macht die Erfahrung, und bestimmt ihren Gehalt und ihre Gesetzlichkeit, sondern sie ist der Schöpfer seiner Denk- und Beurtheilungsart. Der Mensch weiß nichts vor der That, was Gut oder Böse ist, sondern er abstrahirt sich dies aus dem Erfolge, und da nun dieser durch eine Menge Umstände sehr häufig umgeändert wird, und andere Resultate giebt, so findet auch keine durchgängige Gewißheit und keine allgemeine Uebereinstimmung in Ansehung der moralischen und rechtlichen Beurtheilung der Handlungen statt.

Hume erstreckte seinen Scepticismus bloß auf den theoretischen Theil der menschlichen Erkenntniß, und nicht auf den praktischen; Charron, Montaigne und A. hingegen bezweifelten mehr die Gewißheit unserer moralischen Urtheile, als jene der theoretischen. Da Hume bemerkte, daß sich doch bei einigen Erkenntnissen eine allgemeine Gewißheit zeige, so erklärte er diese für das Produkt der Gewohnheit;

einer subjektiven Nothwendigkeit, welche eine Folge davon sei, daß man öfters etwas thut, daß man eine Erscheinung oft unter denselben Umständen wiederkehren sieht, und da besonders das Caussalgesetz den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit an sich trägt, so können diese keinen andern Grund haben, als daß man öfters auf das, was gesetzt ist, etwas Anderes folgen sieht, woher sich die Gewohnheit erzeugt, daß man jederzeit dasselbe wieder erwartet. Hat man mehrmals bemerkt, daß die Sonne den Stein, den sie bescheint, erwärmt, so erwartet man, daß dies jederzeit geschehen werde. Der ächte Sceptiker läugnet alle aprioriſchen Urtheile und Erkenntnisse, und sieht diejenigen, die sich mit dem Scheine derselben ankündigen, für Erzeugnisse eines öftern Gewahrwerdens an, welches die Gewohnheit erzeugt. Die Erfahrung ist ihm die Quelle aller theoretischen und praktischen Erkenntnisse, und da dieselbe nun weder objektive Gewißheit noch Allgemeinheit gewährt, und sich in jedem Beurtheiler anders ankündigt und ausspricht, so ist alle menschliche Erkenntniß unsicher, schwankend und zweifelhaft. Was Hume in Ansehung des Theoretischen, besonders des Caussalgesetzes that, das zeigte Montaigne in Bezug auf das Moralische; giebt es hierin ja eine Uebereinstimmung, so ist sie ein Werk der Erziehung und des Staates. Beide wirken mit Macht auf den Menschen ein, und prägen seinem Gemüthe gewisse Formen auf, in welche er die Beurtheilung alles menschlichen Thuns und Lassens wirft, und nach welcher er den Werth desselben bestimmt.

Die Folgen, welche der Sceptismus nach sich zieht, sind zwar für die Kultur der menschlichen Kräfte sehr vortheilhaft, aber desto nachtheiliger für die objektive Gewißheit der Erkenntniß aller der Wahrheiten, welche für den Menschen das höchste und heiligste Interesse haben. Der Denker, der stets forscht und zweifelt, der nie stehen bleibt, an allen Erkenntnissen die schwache Seite aufsucht, und die Ungewißheit derselben zeigt, erwirbt sich nicht allein eine große Selbstthätigkeit und Energie im Denken, sondern nährt und vermehrt auch die Empfänglichkeit seiner Sinne und seiner Einbildungskraft für allerlei Eindrücke. Zugleich erwirbt er sich durch eine ruhige und besonnene Ansicht der Dinge, und durch die Fassung, mit welcher er den Ausschlag seiner Untersuchung erwartet, eine Festigkeit des Charakters, die ihm als Menschen einen hohen Werth ertheilt, und ist er nicht besorgt, um das, was nach diesem Leben kommt, und wie es hinter dem Vorhange aussieht, welcher uns die Zukunft in der andern Welt verbirgt, so ist der Sceptiker ein wahres Meisterstück der Natur. Allein die Bedürfnisse der menschlichen Natur wollen nicht unterdrückt, sondern befriedigt seyn, sie wollen nicht wegräsonnirt, sondern ihr Grund und ihr Gehalt will untersucht seyn; der Mensch wünscht daher etwas Gewisses, etwas Allgemeingültiges und Nothwendiges; bloße Verneinungen befriedigen seinen Geist nicht, dieser verlangt auch Bejahungen; er will etwas gewiß wissen, das für ihn Gehalt und Interesse hat, und das die Leere, die er fühlt, so lange er noch desselben entbehrt, ausfüllt. Die Natur

des menschlichen Geistes sträubt sich daher gegen die Resultate des Scepticismus, ob sie schon die Vernunft so lange gut heißen muß, als sie nicht selbst ihren Kräften nach untersucht ist, und ehe man nicht weiß, wie viel der menschliche Geist in Ansehung des Erkennens und Wissens ausrichten kann, und was er glauben und hoffen darf. Ist aber die kritische Untersuchung des menschlichen Gemüthes vollendet, so verschwindet der Scepticismus, ob schon nicht der sceptische Geist, der einen Bestandtheil der Kritik und ihres Geistes ausmacht. Durch Forschen und Zweifeln kann man allein zur Wahrheit gelangen, und dies sind die Bedingungen einer kritischen Erörterung der menschlichen Gemüthsvermögen. Aus dem steten Bestreben des Scepticismus, das Gewisse, wenn auch nicht auszumachen, doch nicht jedem Weg zu demselben abzuschneiden, und alle Hoffnung, zu demselben zu gelangen, zu zerstören, ergeben sich auch die Vorzüge, welche der Scepticismus vor dem eigentlichen Dogmatismus hat. So lange es noch keine Vernunftkritik giebt, ist er das Salz des menschlichen Geistes; er erhält nicht allein die Forschbegierde beständig wach und thätig, sondern zerstreuet auch den dogmatischen Dünkel, der wähnt, mit allem aufs Reine gekommen zu seyn, alles demonstriren, und alles bis zur größten Evidenz beweisen zu können. Er arbeitet dadurch eben so sehr einer Kritik der Vernunft vor, als er die Nothwendigkeit derselben fühlbar macht: denn was kann es wohl auffallenderes geben, als entweder alles zu bejahen, oder alles

zu verneinen, oder beides dahingestellt seyn zu lassen, ehe man noch weiß, in wieferne dies alles Grund hat, was der menschliche Geist auszurichten vermag; ehe man noch einsieht, nach welchen Gesetzen jedes Vermögen des menschlichen Gemüthes wirkt, und wie weit sich die Gültigkeit derselben erstreckt; ehe man noch den Unterschied zwischen dem Denken und Erkennen, dem Wissen und Glauben der Natur des menschlichen Geistes selbst aufgesucht hat?

Ist der Sceptiker in seinen Folgerungen consequent, so giebt es für ihn keine übersinnliche Welt, keine Gottheit, keine ewige Fortdauer nach dem Tode, und auch keine Freiheit. Alles ist auf die Sinnenwelt eingeschränkt, alles hört mit diesem Leben auf, alles läuft an der Kette der Nothwendigkeit ab, und da er nun in dieser Hinsicht gegen die Hoffnungen und Wünsche des menschlichen Geistes verstößt, so findet er eben so wenige Anhänger, als er die Consequenz im Folgern befördert. Nicht leicht hat jemand den Muth, sich mit Besonnenheit alle Aussichten in eine andere Welt abzuschneiden, und nicht leicht ist jemand beständig so kühn, diese Welt, ihren Ursprung und ihre Regierung dem Zufalle zuzuschreiben, und das Auge vor den wahrzunehmenden zweckmäßigen Einrichtungen in der Natur zu verschließen; thut er dies auch eine Zeitlang, so drängt sich doch die menschliche Natur nebst ihren Bedürfnissen bald wieder zu mächtig dem Bewußtseyn auf, als daß jemand bei ruhigen und besonnenen Nachdenken

das Daseyn Gottes, der Seelenunsterblichkeit u. s. w. entweder stets dahin gestellt seyn lassen, oder dasselbe gänzlich leugnen sollte. Es giebt Lagen im menschlichen Leben, die das Sehnen nach etwas Uebersinnlichem so kräftig aufregen, daß man unmöglich sich der Annahme der Gegenstände, welche ihren Grund in der menschlichen Natur und ihr Daseyn in der übersinnlichen Welt haben, auf die Dauer widersetzen kann. Wenn uns alles, was uns theuer und werth ist, verläßt, wenn wir mit Undank belohnt, wenn wir mit Ungerechtigkeit zu kämpfen haben, wenn das Grab uns unsere Lieben vor der Zeit verschlingt, wenn Krieg und Pest um uns her wüthen, wenn wir alles sich schnell seinem Ende, seinem Untergange nahen sehen, dann giebt es außer dem Bewußtseyn eines guten Gewissen bloß in der Hoffnung einer andern und bessern Welt Trost und Rettung für uns. Wer vermag stets das Verlangen, die Wünsche des Herzens zu unterdrücken, denen in dieser Welt oft so schnöde hohngesprochen wird? Wer kann allem entsagen, worauf das Gemüth Anspruch macht? Die Foderungen der Vernunft, und die Zweckmäßigkeit der Natur sind daher dem Scepticismus, ob schon dem sceptischen Geiste, nicht günstig. Wenn lauter Disharmonie und Widerspruch in uns angetroffen wird, was für einen Zweck hat denn das menschliche Daseyn*)? Wenn das Unfehl-

*) Ich kann mich nicht enthalten, eine vortreffliche Stelle aus Kants Kritik der Urtheilskraft S. 427. anzuführen, welche einigermaaßen hierher paßt: Wir können einen

barste in uns die Täuschung befördert, wer kann noch ferner einem Ausspruche desselben glauben? Wenn dasjenige,

rechtschaffenen Mann (wie etwann den Spinoza), annehmen, der sich für überredet hält, es sei kein Gott (und weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folgen hinausläuft), auch kein künftiges Leben, wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von der Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser, noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begränzt, und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und seyn müssen) eine treffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn in Schwang gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist, und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen seyn, und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich und unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten Entzweck der Schöpfung zu seyn, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Der Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben, oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen innern Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihren hohen Foderung angemessenen idealischen Entzwecks schwächen, (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann) so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht wi-

was Zweckmäßigkeit so offenbar zeigt, ohne Zweck ist, was soll der Mensch anfangen, wohin soll er sich retten, wie soll er sich begreifen, und was soll er thun? Soll er der Stimme seiner Vernunft, oder den Aussprüchen seines Systemes trauen? Soll er jene als Wahrheitsverkündigerin, oder für eine Betrügerin halten? Mit sich selbst einig zu werden, ist ein stetes Bestreben des Menschen; in seinem Busen keine Disharmonie zu dulden, den Kampf der Zwietracht in Ansehung dessen, was wahr und gut ist, zu stillen, dahin trachtet und ringt alles, was sich in ihm kund thut. Es ist daher wohl möglich, daß jemand in dem, was theoretische Philosophie betrifft, bis in die spätesten Jahre seines Lebens ein Sceptiker bleibt, allein es ist nicht wahrscheinlich, daß er auch bis an seinen Tod bei einem langen Leben die moralischen Wahrheiten, das Daseyn Gottes, eine ewige Fortdauer der menschlichen Seele, und ihre Freiheit bezweifeln sollte, weil sich eine solche Denkart wohl mit der jugendlichen Kraft des Geistes, aber nicht mit der Hinfälligkeit und Ohnmacht des Alters verträgt. Eine solche Stimmung, als der Scepticismus in uns unterhält, fodert Stärke und Resignation; da uns aber diese mit dem Verschwinden der Kräfte, mit dem Eintritte des Alters verlassen, so fangen wir an, den Aussprüchen un-

dersprechend ist, in praktischer Absicht d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Entzwecks, einen Begriff zu machen, das Daseyn eines moralischen Welturhebers, d. h. Gottes annehmen.

sers Herzens mehr Gehör zu geben und zu trauen, als den Räsonnements unsers Kopfes. Es ist daher kein Wunder, daß das Alter die Meinungen und Behauptungen der Jugend verläßt, und daß es Aussichten sucht, welche ihm das System nicht gewährt, und welche ihm bloß die übersinnliche Welt darbietet. Mit Kraft und Energie im Busen, lassen sich viele kühne und kecke Behauptungen wagen, welche uns die Kraftlosigkeit des Alters als ungegründet, ja als vermessen ansehen läßt.

Ob nun aber gleich der Scepticismus sehr heilsam ist, so lange Dogmatismus gegen Dogmatismus kämpft, weil er die Kämpfer zur Besonnenheit zu bringen, sie gegen ihre Anmaßungen bedenklich zu machen sucht, so kann man ihn (nicht aber die sceptische Denkart, welche selbst ein Erfoderniß der kritischen ist), sobald die Vernunft kritisch untersucht ist, für nichts anders als ein Scandal der Vernunft ansehen; denn da der Weg gezeigt ist, wo Wahrheit und Gewißheit in Ansehung unserer Erkenntniß zu finden ist, so ist es Anmaßung mit dem sceptischen Verfahren aufzutreten, das auf die Untersuchung des menschlichen Gemüthes keine Rücksicht nimmt. Der Scepticismus kann nur Behauptungen bestreiten, welche Aussprüche des eigentlichen Dogmatismus sind; hier befinden sich beide auf einem und demselben Felde, beide verfahren ohne Kritik, beide kennen nicht die Kräfte des menschlichen Geistes, und ihre Ansprüche und Vermögen. Läßt sich der Sceptiker aber mit dem Kritiker, sei diesem nun seine Untersuchung des menschlichen Gemüthes gelungen

oder nicht, in einen Streit ein, so kämpfen sie mit ungleichen Waffen. Der Eine schließt aus dem, was bishero geschehen ist, auf das, was seyn kann, ohne die Quelle aller Erscheinungen und Thätigkeit aufgesucht und erforscht zu haben; der Andere geht von dem aus, was der Mensch vermöge seiner Natur ausrichten kann, und schließt aus solchen Bedingungen auf das fort, was seyn muß und seyn soll. Wie nun hierbei beide ein ganz verschiedenes Verfahren beobachten, wie der Eine das Werkzeug, mit dem philosophirt wird, und die Quelle, aus der aller Inhalt der Philosophie fließt, kennt, der Andere aber eine solche Untersuchung nie angestellt hat, ob er sie schon für nichts weniger, als für überflüßig erklären kann, so bald einmal auf sie aufmerksam gemacht worden ist, wodurch sich auch zugleich ihre Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit ergiebt, so kann nicht allein kein Streit zwischen beiden mehr für gültig erkannt, sondern es muß auch derjenige, der ohne Erforschung der menschlichen Kräfte philosophirt, von demjenigen, der nichts thut, als was die menschliche Natur zu thun erlaubt, für besiegt angesehen werden. Mit dem Zeitpunkt der Kritik hört aller Scepticismus auf, und wenn sich die dogmatische Denkart hier und da wieder eine Stimme im Felde philosophischer Untersuchungen anmaßt, so rührt dies entweder von einer Unkunde der Art, wie philosophirt werden kann und soll, oder von einem Dünkel her, der glaubt, jederzeit eine andere Meinung als die übrigen haben zu müssen.

XII.

Noch einige Vortheile der kritischen Methode zu philosophiren.

Will man eine Geisteskraft zweckmäßig und ununterbrochen ausbilden und vervollkommnen, so bedarf es solcher Stoffe, die ein großes und lebhaftes Interesse für sie haben, die ihre Thätigkeit reitzen, und die ihr stets neue Aussichten, neue Eroberungen im Reiche der Wahrheit versprechen. Was für den Körper Luft und Licht sind, das sind für den Geist gehaltreiche, interessante Materialien. Die kritische Philosophirart wendet sich beständig an den Geist selbst; vor sein Forum bringt sie alle Gegenstände, die untersucht werden sollen, sie erhält ihn daher in einer steten Wirksamkeit, fodert ihn unaufhörlich auf, Licht über das Dunkel der menschlichen Erkenntnisse zu verbreiten; sie belebt seine Energie und Empfänglichkeit im Auffassen und Verarbeiten der Materialien immer von neuem, und läßt ihn in Ansehung seiner Erkenntniß weder jemals mit sich selbst zufrieden seyn, noch in Apathie gerathen, so lange nur noch irgend etwas vorhanden ist, was entweder eine zweckmäßigere Stelle im Sy-

steme der philosophischen Erkenntniß einnehmen, oder deutlicher und richtiger bestimmt, oder noch auf eine höhere Ansicht erhoben werden kann. Bei diesen Auffoderungen wird der Geist nicht allein als die Quelle aller Thätigkeit betrachtet, sondern durch sie werden auch seine Vermögen stets geübt und gestärkt. Weil den Geist alles, was ist, anspricht, weil ihn alles zur Thätigkeit aufmuntert, weil alles, was geschieht, von ihm seine Gestaltung erhält, so erlangt er eine Forschbegierde und eine Energie, die das menschliche Wissen für das Vollkommenste ansieht, die aber auch nie die Hoffnung aufgiebt, daß es der Vollkommenheit immer näher gebracht werden kann.

Die kritische Methode trauet dem menschlichen Geiste etwas zu, wodurch er Muth erhält, sie fodert aber auch weder mehr noch weniger von ihm, als er leisten kann, daher befällt ihn weder Muthlosigkeit noch Verzweiflung. Was er daher heute nicht erlangt, das kann er morgen erobern. Was ihm heute entwischt, das kann er morgen erhaschen. Er weiß, was er thun kann; er verlangt daher weder Dinge zu wissen, von denen kein Sterblicher eine Kenntniß erhalten kann, weil sie über die Grenzen alles menschlichen Erkennens hinausliegen; er kennt das, was er thun soll; er hütet sich daher eben so sehr vor der Schwärmerei, als vor der Gleichgültigkeit; er sucht das zu thun, was er thun soll. Er fodert nicht, daß die Menschen Engel seyn, er kann sie aber auch nicht zum bloßen Thiere herabwürdigen sehen.

Da auch die kritische Methode allenthalben die Grenzen genau bezeichnet, und das Gebiet, auf welchem das Wissen und Handeln fruchtbar ist, deutlich und bestimmt angiebt, so beugt sie eben so sehr der Schwärmerei, als den Unglauben vor.

Die kritische Methode vereinigt die Vortheile der eigentlich dogmatischen und sceptischen Methode in sich, und vermeidet ihre Nachtheile. Sie lehrt zweifeln, weil alle Wahrheit gesucht werden muß, sie betrachtet die Gründe für etwas von allen Seiten, ergründet selbst die Tiefen des menschlichen Geistes, erprobt seine Fähigkeiten, und zeigt, daß es viele Dinge giebt, die man nicht wissen kann, allein sie beweißt auch zugleich, warum man von etwas keine Erkenntniß erlangen kann. Sie erhält die Besorgniß des Geistes vor Irrthümern stets rege, weil es leicht der Fall seyn kann, daß man noch nicht alle Merkmale eines Gegenstandes aufgefaßt, oder daß man sie nicht richtig aufgefaßt hat. Sie dringt darauf, daß streng systematisch verfahren werde, und sie lehrt, daß das Ganze der menschlichen Erkenntnisse nur so vielen philosophischen Gehalt hat, als darin strenge Wissenschaftlichkeit anzutreffen ist. Aus der Wandelbarkeit und Hinfälligkeit der menschlichen Meinung folgert sie, daß im Wissenschaftlichen alles Individuelle, bloß Subjektive, das ein Produkt der Stimmung und Denkart des Forschers ist, ausgeschieden, und daß in dasselbe bloß das Allgemeine, Objektive aufgenommen werden muß. Sie lehrt, daß man in

Ansehung desjenigen, was nicht gewußt, oder was nicht aus moralischen Gründen geglaubt werden kann, stets bedenklich seyn müsse; denn das Meinen ist eben so veränderlich, als die Launen, und die Meinungen sind oft weiter nichts, als Ausgeburten flüchtiger Einfälle.

Die kritische Methode beschränkt zwar das Gebiet der menschlichen Erkenntniß, allein diese Schranken sind von der Natur selbst abgesteckt; sie sind kein Werk willkührlicher Sazzungen, sondern der Endlichkeit. Keine Zeit kann sie jemals wegräumen, weil sie mit der Natur des menschlichen Geistes gesetzt sind. Sie beschränkt die Untersuchungen des Menschen vorzüglich auf das Gebiet der Erfahrung, wo es immerwährend eben so reichliche als fruchtbare Entdeckungen zu machen giebt. Was dem Menschen nutzt und frommt, soll seinen Geist beschäftigen; was die Naturgeheimnisse enthüllt, soll vorzüglich seinen Eifer im Nachdenken beleben. Nicht das Oede und Unfruchtbare, sondern das Gehaltreiche und Lebendige soll in Begriffe aufgefaßt, und zum Verständniß gebracht werden. Für eine Ewigkeit des Nachdenkens und Untersuchens enthält der Mensch und die Natur Materialien, und an diese ist der Geist des Forschers gewiesen; hier soll er das Dunkel zerstreuen, die Bedeutung der Dinge ausfindig machen, und das Ganze zu einer organischen Erkenntniß bilden. Lernen und Denken sind die beiden Bedingungen, welche die kritische Methode zu philosophiren erfodert. Das Gelernte soll aber nicht isolirt dastehen, sondern es soll zu

einer unbedingten Einheit verbunden werden; es soll nicht unfruchtbar bleiben, sondern es soll ins Leben übergehen; es soll nicht gestaltlos und chaotisch im Gedächtniß aufgehäuft, sondern durch ein stetes Nachdenken vergeistigt, und durch Ideen beseelt werden. Was für den menschlichen Körper der Geist ist, das sind Ideen für die Stoffe der Erkenntniß; wie der Körper durch den Geist nicht allein belebt wird, sondern auch zur Verwirklichung vernünftiger Zwecke beiträgt, so geben Ideen erst allen Erkenntnissen einen menschlichen Werth: denn die Ideen stammen aus dem Charakter der Menschheit ab, und sie sind allein dasjenige, was im Erkennen und Handeln den unbegrenzten Beifall der Vernunft hat. Die kritische Methode verlangt daher nicht allein, daß die Erfahrung durch Begriffe verständlich gemacht und buchstabirt, sondern daß sie auch durch Ideen gelesen und begriffen werde. Nicht etwann eine einzelne Thatsache verdienen den Namen der Erfahrung, sondern das durch Ideen belebte und geleitete Verbundenseyn aller innern und äußern Erscheinungen.

Daß die kritische Methode auf eine strenge Absonderung der Wissenschaften nach ihrem verschiedenen Inhalte, auf eine genaue Scheidung des Empirischen von dem, was apriori ist, auf eine deutliche und bestimmte Unterscheidung der formellen Grundsätze von den materiellen, der Gegenstände des Wissens von jenen des Glaubens, des Transcendentalen in unserer Erkenntniß von dem Ratio-

nalen u. s. w. bringt, ist schon oben gezeigt worden. Was sich der Art nach von einander unterscheidet, das kann und soll auch nicht vermischt werden, und was eine verschieden Quelle seines Daseyns hat, das kann auch nicht Einerlei seyn.

XIII.

Was ist von den neuesten Fortschritten in der Philosophie zu halten?

Nie gab es ein Zeitalter, wo man mehr auf das Wesen der philosophischen Wissenschaften als ein organisches Ganze aufmerksam gemacht, und gedrungen hätte, und wo man die Ideen als belebende Principien beim Philosophiren mit so vielem Scharfsinn behandelt hätte, als das unsrige. Was wissenschaftlich seyn soll, muß sich auf ein Princip stützen; dies muß der Ausdruck einer Vernunftidee seyn; es muß als oberster Entscheidungs- und Erkenntnißgrund alles Inhaltes einer Wissenschaft angesehen werden können, und da sich das Leben der Vernunft gerade in der Herrschaft des Unbedingten und der Beselung durch das Ideale offenbart, so haben die neuesten Philosophen Fichte, Schelling und A. ein großes Verdienst, daß sie allem Mechanismus in der Construktion und Behandlung der Begriffe ein Ende gemacht haben. Wenn auch das Unbedingte und das Ideale nie in einer Anschauung dargestellt, und als der Inhalt einer besondern Art von Erkenntniß erkannt werden kann, so sind doch beide der Geist

und das Leben aller Philosophie. Der Philosoph bildet alles aus sich, nicht seinem Inhalte, sondern seiner Form und Gestaltung nach; je höher die Ansicht ist, die er den Gegenständen leiht, und je mehr er von dem Ideellen sich begeistert fühlt, desto gehaltreicher, geistiger, erhabener und heiliger erscheint ihm der Mensch und die Natur, welche nicht als etwas Todes, als etwas Bedingtes im Gemüthe sich abspiegeln darf, sondern die als der Ausdruck von Ideen den Geist ansprechen muß. Der Mensch kann in der Vernunftbetrachtung nicht als ein Zwiefaches, sondern muß als eine Einheit behandelt werden; jeder Zwiespalt ist vor der Vernunft ein Greuel; es muß alles geeinigt werden, allein diese Einigung betrifft bloß die Form des Gedachten, nicht ihren Inhalt, der eben so mannigfaltig ist, als es verschiedene Gegenstände giebt. Wenn jetzt die Natur nicht mehr bloß als lebenlose, träge Masse erscheint, sondern sich im Kleinen, wie im Großen als organisches Wesen ankündigt, so ist diese Ansicht ein Werk der neuern Philosophie. Allein dadurch ist nichts in Ansehung der Erkenntniß der einzelnen Gegenstände gewonnen, die besonders untersucht, theils chemisch zergliedert, theils in physicalischer Hinsicht beobachtet werden müssen, sondern dieser Gewinn bezieht sich bloß auf das Systematische in unsern Erkenntnissen, das durch Hülfe der Ideen gesteigert, und zur höchsten Einheit erhoben worden ist. Ist nun eine solche Ansicht der Natur und des Menschen ein wirklicher Gewinn für die Philosophie, und kann man

sie als einen Fortschritt derselben betrachten? Da die Vernunft an jeden Denker die Foderung der Erhebung aller seiner Vorstellungen von den Gegenständen zu einem Höchsten, Unbedingten, Ersten und Ideellen macht, und da, wenn der Mensch und die Natur, jedes als der Ausdruck von Ideen, als Einheit im Gedanken, betrachtet wird, dadurch den Ansprüchen der Vernunft gnüge geschieht, so kann man eine solche Betrachtungsart mit Grund für einen Fortschritt in der Philosophie ansehen, allein dieser ist eine unmittelbare und nothwendige Folge davon, daß Kant das Wesen und die Wirkungsart der Vernunft in dem Dringen nach unbedingter Einheit und in den Ideen, als ihren eigenthümlichen Produkten, entdeckt hat. Hierdurch ist zugleich auch dem Irrthume vorgebeugt, als ob unsere Erkenntniß von den Gegenständen dadurch vermehrt, als ob eine neue Erkenntnißart möglich, als ob eine neue Welt der Anschauung eröffnet würde, welche man vorhero nicht gekannt hätte. Nicht die Gegenstände vermehren oder verändern sich, sondern nur die Art ihrer Betrachtung und ihre Ansicht im Verhältniß zu dem Ganzen unserer Erkenntnisse. Was erkannt, und was für uns wirklich seyn soll, das muß den Bedingungen alles Erkennens entsprechen; die Vernunftideen sind bloße Gedanken, denen kein Gegenstand adäquat gegeben werden kann; sie bleiben in Ansehung ihres Inhalts im theoretischen Gebrauche der Vernunft leer, weil ihnen nichts in der Anschauung untergelegt werden kann; sie sind das Höchste in der Betrach-

tungsart der Dinge, und das Ziel, nach welchem gerungen werden soll, allein darstellen und anschauen läßt sich keine Idee, weil das Unendliche jeder sinnlichen Anschauung widerspricht. Sie sollen nicht die Stelle der Gegenstände vertreten, wie man jetzt wähnt, sondern sie sollen das Band seyn, das diese im menschlichen Gedankensysteme festhält und umschlingt, und als eine Einheit betrachten läßt, welche sich durch das Mannigfaltige verbreitet, und welche diesem die Form des Organismus aufdrückt. Geht man weiter, und macht einen andern Gebrauch von den Ideen und dem Unbedingten, so verkennt man nicht allein die Natur der Vernunft, und die Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißart, sondern auch die Unentbehrlichkeit einer Vernunftkritik, und die Beschränkung der menschlichen Art zu erkennen auf Gegenstände der Erfahrung, als das Resultat derselben. Kants Kritik ist in der Philosophie hinführo der Pharus, der sowohl sicher in den Hafen leitet, als auch den Weg zeigt, wo noch Schätze zu erobern sind. Fichte, Schelling, Wagner und Andere, achten nicht auf das, was der menschliche Geist vermöge seiner Natur ausrichten kann; sie bekümmern sich nicht um die Anfoderungen, welche die Kritik an jede theoretische Erkenntniß macht; daher kommt es auch, daß sie dem menschlichen Geiste theils Kräfte zuschreiben, deren Wirkungen nie in eines Sterblichen Bewußtseyn kommen können, als das Anschauen der Vernunft, welches ein bloßes in der Zeit vorgehendes Denken ist, theils die

Schranken überschreiten, welche dem menschlichen Geiste gesetzt sind, und die er nie ungestraft überspringen kann. Eine Idee muß freilich alles Philosophiren leiten und beleben, allein dies muß einen Inhalt haben, der aus der Welt der sinnlichen Anschauungen genommen ist: wenn man diese verläßt, so befindet man sich im Leeren, und schwebt, ohne einen festen Punkt, zwischen Himmel und Erde. Daß man die Dinge auf den Kopf stellt, kann weder als eine wichtige Entdeckung für die Philosophie, noch als fruchtbar für die menschliche Erkenntniß angesehen werden. Die Materialien zum Nachdenken müssen erlernt, und können nicht hervorgebracht, sie müssen gesammelt, und können nicht durch das bloße Denken derselben geschaffen werden. Sie stehen daher nur demjenigen zu Gebote, der sie in der Anschauung aufgesucht, ihre Wirkungen beobachtet, und sie durch besonnenes Nachdenken in seine Ideenreihe aufgenommen hat. Die Philosophie als solche kann keine Stoffe liefern, geschweige denn neue und unbekannte hervorbringen; sie ist eben so gut, als der gemeine Menschenverstand an das Beobachten der Erscheinungen in der Erfahrung, an das Zurückführen ihrer Wirkungen auf ihre Ursachen und Gründe gebunden. Beide haben ein gemeinschaftliches Feld; nur die Ansicht und die Bearbeitung der Gegenstände, die sich in der Erfahrung zeigen, unterscheidet sie von einander. Die Philosophie betrachtet sie als ein Ganzes, der gesunde Menschenverstand als Einzelnheiten; die Philosophie sieht dies Ganze als ein unter ein ideelles Princip zu Ordnendes an, der gesunde

Menschenverstand trachtet bloß nach der Erkenntniß der Ursachen der Dinge, und läßt jene höchste Einigung des Einzelnen außer der Sphäre seiner Untersuchung liegen. In Ansehung des Inhaltes der Erkenntnisse müssen beide einem und demselben Genius — der Erfahrung und den Bedingungen ihrer Möglichkeit — huldigen, und wenn sich die Philosophie versteigt, wenn sie sich selbst hinter das Bewußtseyn stellen, und dies construiren will, so verliert sie nicht allein den Boden, auf dem alle menschliche Vernunft fußt, sondern sie wird auch eine Beute der Schwärmerei, und da keine Art von Schwärmerei gefährlicher und anmaßender ist, als diejenige, welche sich für Vernunfteinsicht ausgiebt, und also auf das Höchste und Ehrwürdigste im Menschen pocht, so kommt es endlich dahin, daß nicht allein die Vernunft selbst zerstört, oder wenigstens ihre Gesundheit gefährdet wird, sondern auch, daß alle Arten von Wahnglauben überhand nehmen, und sich des Namens der Philosophie bemächtigen. Wie weit es hierin schon in unsern Zeiten gekommen sei, bleibt hier unerörtert, allein so viel kann nicht geläugnet werden, daß das Folgern aus Begriffen, die keinen Inhalt haben, und denen nichts in der menschlichen Empfindung entspricht, keine Aufklärung über den Menschen und die Natur, ihr Wesen und ihr Wirken verbreiten kann. Eine solche Einsicht kann bloß durch Beobachtung erlangt, und der Stoff kann bloß durch Reflektiren Einheit und Festigkeit erhalten.

Die Fortschritte, welche die Philosophie in den neuesten Zeiten gemacht hat, betreffen also nicht ihren Inhalt und ihr Gebiet, sondern die Ansicht der Erkenntnisse nach Ideen und durch Ideen. Jenes ist auch unmöglich, so lange man die Erfahrung hintansetzt, und glaubt man, daß noch Entdeckungen in Ansehung der Erkenntnißart des menschlichen Geistes zu machen seyn, so muß eine Schwierigkeit aus dem Wege geräumt werden, welche darin besteht, daß man zeigt, Kant habe durch seine kritischen Untersuchungen nicht das Wesen der menschlichen Gemüthsvermögen aufgegriffen, seine Erörterungen haben den Inhalt, die Gesetze und die Grenzen der Thätigkeit derselben nicht richtig bestimmt. In diesem Falle wäre eine neue Kritik der menschlichen Vernunft erfoderlich, und so lange dies nicht geschieht, und so lange nicht auch zugleich die Richtigkeit und Aechtheit derselben bewiesen wird, kann man in diesem Falle auf keine Eroberungen, keine neuen Entdeckungen mehr Anspruch machen. Man folgert jetzt eben so häufig aus willkührlich gemachten Begriffen, als man sich wenig um die Folgerichtigkeit der Räsonnements bekümmert. Nicht das Setzen eines Begriffes, nicht die grundlose Annahme eines Satzes ist für die Philosophie Gewinn, sondern eine durch Vernunft begründete Gültigkeit der Untersuchung, und eine durch die Erfahrung bereicherte, und durch Ideen belebte Gedankenreihe. Was Gehalt haben soll, dem muß in der Empfindung etwas entsprechen können; was richtig seyn soll, das muß mit den Naturgesetzen des Verstandes übereinstimmen; ohne das Er-

stere sind alle Gedanken leer, und ohne das Letztere falsch. Auf die Natur in und außer sich horchend, muß der Forscher die Bahn zur Kenntniß der Dinge und des Menschen antreten, und die Gesetze ihres Seyns und ihres Wirkens bestimmen; befolgt er diesen ihm von der Vernunft vorgeschriebenen Gang, so ist er nicht in Gefahr, sich über die Grenzen hinaus zu verirren, wo er sich nicht allein nicht mehr orientiren kann, sondern wo es nichts als Phantome für ihn giebt. Die neuesten Philosophen achten nicht mehr die Naturgrenzen des menschlichen Geistes, sie glauben mit eben so vieler Kraft und Gewalt in der übersinnlichen, wie in der sinnlichen Welt schalten zu können; nichts ist für sie unerreichbar, alle Schranken der Endlichkeit sind weggerissen, alle Gesetze, wodurch sich der menschliche Geist kund thut, und durch die er allein wirkt, sind für sie vernichtet; der gesunde Menschenverstand, als Materialienfond der Philosophie, ist ihnen ein Greul, das Gefühl als ein instinktartiger Ausbruch der menschlichen Natur hat keine Stimme mehr, kurz alles, was die Natur kund thut, ihre Gesetze und deren Schranken, werden nicht mehr geachtet. Die nothwendigen Folgen eines solchen Verfahrens sind der Hereinbruch aller Arten von Schwärmerei, Aberglauben, Unglauben, die man in hochklingende, aber vor der Vernunft in nichts sich auflösende Phrasen kleidet, die man hier und da mit wahren Gedanken und ächten Gefühlen vermischt, und daraus ein Gewebe bildet, das als Philosophie eben so unfruchtbar, als un-

natürlich ist. Die großen Denker aller Zeitalter stützten sich bei ihren Untersuchungen auf die Vernunft und die Erfahrung, sie wollten den Menschen und die Natur kennen lehren; durch Menschenkenntniß sollte Tugend verbreitet, und durch Naturkenntniß der Aberglaube zerstört werden. Man arbeitete unabläßlich auf das hin, was für den Menschen heilsam war; man verlohr sich eben so wenig in Chimären, als man der Ungründlichkeit Vorschub that; man sah die Philosophie als Mittel an, den Menschen intellektuell und moralisch mündig, und die Natur für ihn verständlich zu machen. Die Philosophie soll und kann nicht Zweck an sich seyn, weil so lange bloß philosophirt wird, der höchste Zweck des Menschen unerreicht bleibt. Dieser ist ein Werk des Handelns, und nicht des bloßen Denkens: durch bloße Gedanken wird keine Tugend erworben, keine Pflicht erfüllt; es muß der Gedanke in That übergehen; für diese ist der Mensch geschaffen; diese soll der Zweck seines Lebens seyn, für den alles Speculiren und das Produkt desselben, die Philosophie, bloß Mittel ist. Nicht bloße Worte füllen die Kluft auf, die den Gedanken von der That trennt, sondern dies muß die Handlung thun; allein nicht die Handlung, die ins Leere ausschlägt, sondern jene, die die Vernunftgebote zu verwirklichen strebt. Und Lust zum Handeln flößt man dem Menschen dadurch ein, daß man den höchsten Zweck seines Lebens in guten Thaten setzt, daß man Enthusiasmus, vermittelst moralischer Ideen, in ihm erweckt und unter

hält, daß man ihm gegen das Gehaltleere im Denken einen eben so großen Widerwillen, als gegen das Böse und Ungerechte einflößt. Hierdurch bringt man Kopf und Herz in Einklang; keines wird mehr auf Kosten des Andern ausgebildet; keines wird verengt und beschränkt, sondern jedes dehnt seine Thätigkeit so weit aus, als die Grenzen der Natur und des menschlichen Geistes reichen. Wenn aber entweder das Herz ausgedörrt wird, oder der Kopf in Gefühlen zerschmilzt, so können nichts als Mißgeburten zur Welt kommen; die Philosophie, diese Himmelstochter, die den Menschen erleuchten und trösten soll, bleibt kaum noch ein Schatten von einem Schatten, weil sie, aufgelößt und zersetzt, selbst kein Leben mehr hat, und also auch des Menschen Brust nicht ferner beseelen kann.

Der Philosoph, der sich gegen die Abgründe der Schwärmerei in der übersinnlichen Welt verwahren will, muß sich öfters durch den gesunden Menschenverstand orientiren, seine Meinungen an die Meinungen anderer halten, und wenn auch nicht ihre Wahrheit vermittelst der Letztern ausmachen, doch ihre Prüfung durch diese erleichtern, sich am Busen der Natur erwärmen und erquicken, und die Vor- und Jetztwelt zu Rathe ziehen. Bei einem solchen Umgange und bei einem solchen Verfahren kann es nicht fehlen, daß er Wahrheit erkämpft, daß seine Philosophie geistreich und lebendig wird.

Diesen Weg schlugen alle große Denker ein, die die Welt durch fruchtbare und beseeligende Wahrheiten erleuch-

tet haben. Locke und Hume, Spinoza und Leibnitz, Kant und Jacobi beobachteten und fragten die Natur, und ob gleich kein endlicher Geist gänzlich ohne Irrthum zu seyn scheint, so sind doch die Entdeckungen, welche diese Denker zu Tage gefördert haben, für die Menschheit eben so heilsam, als sie zur Zerstreuung des Dunkels, das über der menschlichen Natur schwebte, beitragen. Die Beobachtung des Thuns und Lassens der Menschen, das Studium ihrer Denk- und Gesinnungsart, die Erforschung ihrer Lehren und Meinungen, so wie die Kenntniß der Natur, ihrer großen zahllosen Erscheinungen beleben und bereichern unsern Geist und Reichthum an Ideen bewahrt eben so sehr vor Mißgriffen in der Philosophie als vor Verzweiflung im Streben nach Wahrheit. Wer die Welt und die Menschen als eine unermeßlich reiche Fundgrube zu Beobachtungen und Betrachtungen ansieht, der ist eben so begierig, das Wahre an den Dingen aufzufinden, als er nach einer höchsten Ansicht strebt, welche das Einzelne als ein Ganzes umfaßt. Kant, der ideenreichste Kopf alter und neuer Zeit, studirte unaufhörlich und unermüdet den Menschen, die Natur und ihre Produkte. Mit eben dem Geist, sagt Herder von ihm, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte, und die Naturgesetze Kepler's, Newton's, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, so wie jede ihm bekannt gewordene Na-

tur-Entdeckung auf, würdigte sie, und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf den moralischen Werth des Menschen. Menschen- Völker- Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vortheil, kein Namenehrgeitz, hatte je für ihn den mindesten Reitz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken. Despotismus war seinem Gemüthe fremde. Und Jean Pauls Anfoderung an die Philosophen ist eben so richtig, als nützlich; „jede Wissenschaft, jeder Stand, sagt er, jedes Alter, jedes Jahrhundert machen einseitig und verrücken das Altarblatt des Universums zu einem Vorbilde; also lerne, und versuche und erlebe, so gut du kannst, alles, wenigstens allerlei. Beschütze gegen die Despotie jedes Systemes deine höhere poetische Freiheit durch das Studium aller Systeme und Wissenschaften. Lerne philosophisches Maaß an den Alten, und am brittischen Koloß, Bacon. Lerne sokratische Feinheit und Form an Platon, Wieland, Lessing und Bayle. Lerne Stoff aus Hemsterhuis, Jacobi, Leibnitz und Bacon, und gehe besonders nie unter Philosophen, ohne eine Kronwache von Physikern, Geschichtschreibern und Dichtern um dich zu haben.“

Es ist aber nicht genug, daß man Materialien zum Denken einsammelt, und daß man die ganze Natur zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, man muß auch bei diesem Sammeln und Beobachten zweckmäßig verfahren, und alles methodisch ordnen; es muß Wissenschaft gesucht werden, die sich auf Vernunftprincipien stützt, wodurch nicht allein den Anmaßungen einer überschwenglichen Vernunft, sondern auch den Verirrungen im Felde der Empirie vorgebeugt wird.

XIV.

Kann Philosophie als Wissenschaft gelehrt werden?

Wenn jemand lehrt, so sucht er demjenigen, dem er lehrt, durch Ideen, oder Begriffe, oder Anschauungen Kenntnisse von etwas beizubringen. Ideen, Begriffe und Anschauungen sind das Medium, wodurch der Andere etwas vernimmt, und wodurch er Einsicht in etwas erhält. Philosophie als Wissenschaft ist ein systematisches Ganze von Begriffen und Ideen, die nach Grundsätzen verknüpft, Aufschluß über die Natur des menschlichen Geistes und seine Wirkungen, so wie über die äußere Natur verschaffen sollen. Sie besteht nicht aus einzelnen abgerissenen Gedanken, sondern aus einem durch diese verknüpften Ganzen; ihre Stütze sind Ideen, und ihre Banden Begriffe; nichts ist darin isolirt, ein Theil trägt zur Aufhellung des Andern bei; alles ist organisch; kein Theil kann ohne Beeinträchtigung des Ganzen weggenommen werden; alles ist daher Mittel und Zweck zugleich, und wenn die eine Wissenschaft ausgeschlossen oder verstümmelt wird, so leidet

das Ganze darunter, das nur aus dem Einzelnen besteht, und das von demselben Inhalt und Bedeutung erhält.

Wenn nun Philosophie durch Begriffe und Ideen, die systematisch verbunden sind, Aufklärung über den Menschen und die Natur verbreiten soll, so kann sie derjenige, der eine vollkommene Einsicht in dieselbe als Wissenschaft besitzt, und der sie eben so gut ihren Gründen, als ihrem Inhalte nach kennt, auch lehren. Er kann sie seinen Zuhörern als ein System von Begriffen vortragen; er kann ihnen zeigen, was Philosophie ist, aus welchen Theilen sie besteht, welchen Inhalt jeder Theil hat, wie dieser mit dem Ganzen in Verbindung steht, welches das Princip ist, auf welches sie sich gründet, welches der Zweck jedes Theiles, so wie des Ganzen ist u. s. w., allein was der Lehrer, der sich längst damit beschäftigt hat, und der mit dem Inhalt der Philosophie vertrauet, und an die Methode, wie philosophirt werden kann, gewöhnt ist, begreifen kann, das ist deshalb noch nicht dem Zuhörer begreiflich. Dieser soll lernen: dasjenige, was man lernen kann, sind entweder Thatsachen oder Räsonnements darüber; jene können in der Anschauung nachgewiesen, und daher deutlich gemacht werden; diese stützen sich auf eine Reihe von Gedanken, die bloß durch die Denkkraft verknüpft, und durch Geistesenergie und Aufmerksamkeit festgehalten werden; es ist also in einem solchen Falle erfoderlich, daß man nicht allein im Denken überhaupt geübt, sondern

daß man auch in die philosophische Methode zu denken eingeweihet ist, wo durch bloße Ideen und Begriffe gedacht und fortgefolgert wird. Hätte der Zuhörer schon diese Methode, und besäße er Uebung und Fertigkeit in einer solchen Art des Nachdenkens, so brauchte er keine philosophische Vorträge mehr anzuhören. Allein da er noch keine Geübtheit im Philosophiren besitzt, da er sich noch nicht gewöhnt hat, sich durch bloße Gedanken über sich und die Natur Aufklärung zu verschaffen, und eine gründliche Einsicht in ihr Wesen und ihr Seyn zu erhalten, so ist er nicht im Stande, Philosophie als Wissenschaft zu fassen: diese kann nicht gelernt werden, weil, wenn dies möglich seyn sollte, sie nicht auf der Verknüpfung bloßer Begriffe und Ideen, sondern auch auf Anschauungen beruhen müßte, welche aber weder den Prozeß des organischen Ganzen ein, gehen, noch sich immer zu Ideen erheben lassen; da diese beiden Bedingungen aber ein nothwendiges Erforderniß der Philosophie sind, so kann dem Zuhörer Philosophie nicht gelehrt werden. Der Lehrer kann dieselbe wohl vortragen, aber der Zuhörer kann sie nicht begreifen; sie soll und kann nicht auswendig gelernt werden, sie ist ein Produkt des eigenen Selbstdenkens und der Freiheit; wäre sie dies nicht, so könnte sie auch nicht auf den Namen einer strengen Wissenschaft Anspruch machen, wo das Ganze durch Principien zusammen gehalten, das Einzelne durch das Ganze, und dieses durch jenes erkannt und begriffen werden muß. Es ist daher sowohl für die Kultur der Denkkraft, als

für die Erwerbung von Philosophie, als Wissenschaft ein sehr verderblicher Irrthum, daß man glaubt, Philosophie könne als Wissenschaft dem Andern gelehrt werden: nicht diese läßt sich ihm lehren, sondern es läßt sich ihm bloß die Methode zeigen, wie er philosophiren muß, nun durch Selbstdenken sich Philosophie zu erwerben. Das Lehren der bloßen Philosophie ist daher nicht allein unnütz, sondern auch höchst verderblich, weil, wenn der Wahn unterhalten wird, daß Philosophie gelehrt werden könne, sie zur bloßen Gedächtnißsache gemacht, die Selbstthatigkeit des Geistes eingeschlummert, und endlich unterdrückt wird. Hierdurch aber wird nicht allein die Trägheit befördert, sondern auch der Wahn begünstigt, daß der Mensch jene, um philosophiren zu lernen, nicht auszurotten nöthig habe. Die Philosophie ist das Erzeugniß der größten Freiheit und Selbstthätigkeit, und hat der Lehrer die Absicht, seinen Zöglingen zur Philosophie zu verhelfen, so muß er bloß darauf hinarbeiten, ihre Denkkraft auszubilden, sie ans Selbstdenken und an Besonnenheit zu gewöhnen, ihnen ein Bestreben nach systematischer Einheit in ihren Vorstellungen und Erkenntnissen einzuflößen. Er soll den Schlummer verscheuchen, der ihren Geist von Natur gefesselt hält, und welcher die Mutter alles Aberglaubens, alles Unglaubens und aller Vorurtheile ist; ihm liegt es ob, seine Zuhörer durch seine Belehrungen über Philosophie geistig mündig zu machen, ihren Geist von der Erde zum Himmel zu erheben, indem er in ihnen das Vermögen der Ideen ausbildet, und indem er in ihnen eine Lust

nach dem Unendlichen und Absoluten zu streben erweckt. Das Gebiet der Begriffe giebt wohl Stoff zur Belehrung, allein wenn jemand darauf stehen bleibt, so kann er sich nie Philosophie als Wissenschaft erkämpfen; diese hat ihren Grund in den Vermögen der Ideen, das daher erweckt und belebt werden muß. Der Zweck philosophischer Vorträge ist also nicht das Lehren der Philosophie als Wissenschaft, sondern es soll durch dieselben der Weg gezeigt, wie jeder Zuhörer sich selbst Philosophie erwerben kann, und es sollen die Bedingungen angegeben werden, welche als die conditio sine qua non zu erfüllen sind, wenn man auf den Erwerb von Philosophie ausgeht.

XV.

Wie muß Philosophie auf Universitäten gelehrt werden?

Es giebt zwei Zwecke, die man durch den Vortrag philosophischer Wissenschaften erreichen kann; der Eine ist ein formeller, der Andere ein materieller. Der formelle Zweck hat die Ausbildung der Anlagen des Geistes, welche als die Grundlagen und Bedingungen alles Philosophirens anzusehen sind, und die Bekanntmachung mit der Methode zur Absicht, welche beim Philosophiren beobachtet werden muß; der Andere will zu einer Kenntniß der mancherlei Gegenstände, welche den Inhalt der Philosophie ausmachen, und der Anordnung derselben zu einem organischen Ganzen verhelfen.

Das Erste, was der Lehrer der Philosophie zu thun hat, besteht darin, daß er seine Zuhörer zum Selbstdenken auffodert; er muß daher ihnen sowohl Lust als Interesse am Nachdenken einflößen; er muß sie zum Prüfen der vorgetragenen Lehrsätze ermuntern. Sie sollen ihm seine Meinungen nicht nachbeten, sondern nachdenken lernen. Seine Vorträge

sollen Reitzmittel zur Erregung, Belebung und Stärkung der Denkkraft seyn; diese soll aber nicht bloß einzelne Gedanken auffassen, sondern ganze Reihen derselben im Zusammenhange übersehen, und prüfen lernen, um ihre Wahrheit oder Falschheit zu bestimmen. Das Interesse an philosophischen Erörterungen soll beim Zuhörer immer stärker und inniger werden; die Kräfte seines Geistes sollen zunehmen, sein Takt, das Wahre zu finden, soll immer treffender werden; die Einbildungskraft soll in der Vergegenwärtigung und Hervorlangung philosophischer Materien eben so schnell und fertig, als die Denkkraft in der Verarbeitung und Würdigung derselben geübt und vervollkommt werden. Was Fremdartig ist, soll sogleich ausgeschieden werden können; das Gleiche und Zweckmäßige soll schon instinktartig aufgegriffen, und durch Besonnenheit und Ueberschauung des Ganzen auf die Wahrheitsprobe gebracht werden. Wenn der Lehrer durch sein Lehren die Absicht hat, seine Zuhörer an Selbstdenken und Selbstprüfen zu gewöhnen, wie muß sein Vortrag beschaffen seyn, und wie muß er die philosophischen Wissenschaften vortragen? Er hat es mit Schülern zu thun, welche im Denken noch nicht genug geübt sind; es ist daher für ihn nothwendig, daß er seine Untersuchung von Gegenständen anfängt, die sich innerhalb des Kreises ihrer Beobachtung befinden, und welche ihnen also bekannt sind. Diese muß er aus ihrem eigenen dunkeln Bewußtseyn entwickeln, sie ihnen deutlich und verständlich machen. Ist dies geschehen, so geht er

zu solchen Gegenständen über, die mit den schon erörterten Lehren in Verbindung stehen, und die, so bald man zu folgern weiß, sich durch Schlüsse so gleich aus ihnen ergeben. Was der Zuhörer ahndet, das bringt der Lehrer auf diesem Wege auf bestimmte Begriffe; was jener sich dunkel und verworren vorstellt, das macht dieser klar und deutlich; wobei jener kein Bedürfniß fühlt, da verhilft ihm dieser zu einer Einsicht in die Nothwendigkeit desselben. Das Feld, das der Lehrer zu bearbeiten hat, ist das Bewußtseyn des Zuhörers; seine Gemüthsthätigkeiten und ihre Wirkungen sollen ihm verständlich gemacht werden. Hierbei geht der Lehrer also von dem Bekannten zum Unbekannten, von dem Leichten zum Schwerern, von dem Deutlichen zum Undeutlichen und Verworrenen, das aber zur deutlichen Kenntniß erhoben werden soll, fort. In diesem Fortgange nöthigt er zugleich den Zuhörer durch Fragen, Zweifel und Bedenklichkeiten, treffende und zweckdienliche Erläuterungen zum ununterbrochenen Nachdenken. Der Zuhörer bleibt alsdann nie stehen, sondern schreitet im Denken immer mit fort; er sucht sich das Vorgetragene eben so verständlich zu machen, als ob er sich selbst die Gegenstände zur Erörterung vorlegte. Was er auf diese Art durch Denken herausbringt, das ist sein Werk; der Zusammenhang seiner Gedanken ist kein erborgter, sondern ein durch seine Selbstthätigkeit errungener. Weiß nun der Lehrer die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer geschickt auf dasjenige, was schon in Untersuchung gezogen worden ist, hin-

zulenken, und ihren Geist zugleich auf das, was folgt, vorwärts blicken zu lassen, so wird in ihnen eine eben so starke und lebendige Neugierde unterhalten, als ihnen das Bewußtseyn schon besiegter Schwierigkeiten immer mehr Muth macht, immer mehr Stärke verleiht, und in ihnen immer mehr wahre Wißbegierde erregt. Was der Lehrer vordenkt, das kann der Schüler nicht allein selbst durchdenken, sondern er soll auch die vorgetragenen Gedanken auf seine eigene Art und Weise gestalten, und durch eigene Selbstthätigkeit verbinden. Es ist also erfoderlich, daß der Lehrer dem Zuhörer das ganze Experiment des Denkens, das zur Vollständigkeit, Deutlichkeit, Bestimmtheit, Realität und Wahrheit eines Begriffes nothwendig ist, vormacht, daß er ihm das ganze Verfahren zeigt, das zu diesem oder jenem Resultat führt: er muß von dem Einfachen anfangen, und zum Zusammengesetzten fortschreiten, hierbei aber darf kein Begriff übersehen werden, der entweder dieses Fortschreiten möglich macht, oder der als Merkmal zur Vollständigkeit des Ganzen und zu dessen Aufhellung beiträgt. Soll z. B. das Daseyn Gottes bewiesen werden, so muß der Lehrer seinen Zuhörer mit den ersten Bestandtheilen der Idee der Gottheit, mit den Erfodernissen, die zur Begründung dieser Lehre gehören, und mit den Bedürfnissen bekannt machen, welche der Mensch hat, daß es einen Gott giebt. „Was ist unter Gott zu verstehen? Wie gelangt man zur Idee desselben? Worin hat diese ihren Grund? Was heißt Daseyn? Wie unter-

scheiden sich die spekulativen Gründe des Daseyns von den moralischen? Wie versichert man sich der Vollständigkeit der Merkmale, welche zur Idee eines Gottes erfoderlich sind? Welches ist die Quelle, aus der ihr Inhalt geschöpft wird? Haben wir einen Gott nöthig, und warum ist uns sein Daseyn unentbehrlich? u. s. w." Werden diese Fragen in der Ordnung aufgelöst, in welcher sich die Idee der Gottheit nach und nach entwickelt, verdeutlicht und vervollständigt, so lernt der Zuhörer zwar nicht Philosophie, aber philosophiren; er lernt Selbstdenken, und dies ist der wichtigste Zweck, den der Vortrag der Philosophie zu erreichen hat. Wer Selbstdenken gelernt hat, wird sich auch nicht mit Bruchstücken von Gedanken begnügen, sondern wird unaufhörlich nach der Verbindung derselben zu einem systematischen Ganzen streben. Er wird sich selbst ein philosophisches System bilden, und dadurch eben so viele Vortheile für seine geistige Mündigkeit erhalten, als Beruhigung spüren.

Beim Vortrage der Philosophie sollte daher auch das bloße Lehren mit Fragen an den Zuhörer nicht allein über das Verstehen des Gelehrten, sondern auch über den Zusammenhang desselben abwechseln. Wenn der Lehrer fragen kann und darf, so ist der Schüler weit aufmerksamer; wenn jener die Einsichten dieses prüft, so ist er bemüht, sich nicht allein Kenntnisse zu verschaffen, sondern sie auch ihren Gründen und Folgen nach zu erforschen. Die Gedanken stehen im Gemüthe des Zuhörers nicht mehr einzeln da,

sondern sie machen ein Ganzes aus, sie liegen nicht mehr verworren unter einander, sondern sie erhalten durch Ordnung Deutlichkeit und Bestimmtheit, so bald der Lehrer durch Fragen die Aufmerksamkeit und die Lust des Zuhörers am Nachdenken unterhält. Niemand schwört mehr auf die Worte des Lehrers, aber wohl auf seine selbsterworbenen Einsichten; jene sind tode Denksteine der Schule, diese lebendige und kräftige Abdrücke der Welt.

Allein, wenn der Lehrer die Absicht hat, die Denkkraft seiner Zuhörer auszubilden, diese an Selbstprüfen zu gewöhnen, und sie philosophiren zu lehren, so ist es auch zugleich seine Pflicht, daß er ihnen die Methode zeigt, wie beim philosophischen Denken verfahren werden muß, daß er sie sowohl mit der der Philosophie eigenthümlichen Untersuchungsart bekannt macht, als daß er ihnen das einzig richtige Verfahren im Philosophiren zeigt. Eine solche Kenntniß bringt er ihnen theils durch sein eigenes Beispiel, theils durch die absichtliche Hinweisung auf das bei, was beim Philosophiren gethan, und wie dabei verfahren werden muß. Wenn der Lehrer deutlich und bestimmt zu denken gewohnt ist, wenn er selbst die richtige Methode beim Philosophiren beobachtet, wenn er nie die Grenzen überspringt, die allem menschlichen Erkennen und Wissen bestimmt sind, wenn er das Ungleichartige absondert, das Gleichartige vereinigt, so gewöhnt sich der Zuhörer schon dadurch an den Gang im Nachdenken, den die Vernunft bei allen Untersuchungen im

Felde der Philosophie vorschreibt. Das Gewahrwerden des Natürlichen und Zweckmäßigen im Vortrage des Lehrers erregt in dem Gemüthe des Zuhörers eine gleiche Stimmung, und das, was vernünftig und gehaltreich ist, belebt eben so kräftig die Vernunft, als es den Geist mit Materialien bereichert. Das Unnatürliche und Zweckwidrige hingegen empört zwar gesunde und starke Geister, steckt aber schwache und sanfte Gemüther an, und verleitet sie zur Unnatur. Die richtige Methode, die der Lehrer beim Philosophiren befolgt, äußert also bei seinen Zuhörern die wohlthätigsten Folgen, indem sie sowohl durch Lehre als Beispiel, auf das, was die Vernunft für zweckmäßig erkennt, aufmerksam gemacht, und nach und nach daran gewöhnt werden. Einem ächten Schüler der Philosophie wird es eben so schwer, wenn nicht ganz unmöglich, werden, sich an den Vortrag solcher Lehren zu gewöhnen, welche Ausgeburten einer verbrannten Einbildungskraft sind, als er das bloß Denkbare für das Erkennbare halten, das Wissen mit dem Glauben verwechseln wird. Natur und Vernunft sträuben sich bei ihm gegen eine solche Verirrung und Verwechselung; der Lehrer, der die richtige Methode beim Philosophiren befolgt, wirkt daher eben so vortheilhaft auf die Ausbildung des Verstandes und der Vernunft, als auf ihren richtigen und naturgemäßen Gebrauch. Eine verkehrte Lehrart kann ganze Generationen verderben, so wie schwärmerische Lehrer den Verstand und das Herz der Jugend verpesten, und sie nicht allein

zu unbrauchbaren Staatsbürgern, sondern auch zu verkrüpelten Menschen machen können.

Welches ist nun die Methode, welche der Lehrer bei seinen philosophischen Vorträgen zu beobachten hat? Da der Zweck der Philosophie ein Vernunftzweck ist, und da dieser theils die Ausbildnng der Fähigkeiten zu philosophiren, theils die höchste Einheit im Wissen und Erkennen, theils die Weisheit im Handeln beabsichtigt, so muß der Lehrer in seinem Vortrage alles auf die Beförderung und Erreichung dieser drei Punkte anlegen. Er soll den Zuhörer in den Stand setzen, das Talent zu philosophiren auszubilden, und Wissenschaft und Weißheit zu erringen; er soll ihm Selbstdenken und sich selbst nach Vernunftgrundsätzen entschließen lehren, und will der Lehrer den ersten Zweck erreichen, so muß er von Erfahrungen ausgehen, wozu er den Inhalt im Gemüthe des Zuhörers antrifft, er muß das Bekannte an das Unbekannte anreihen, um dadurch ein ununterbrochenes Fortschreiten in der Erkenntniß zu befördern; er muß das Getheilte, was zusammen gehört, verbinden, das Zerstreuete sammeln, das Verwickelte entwickeln, das Dunkle aufhellen, kurz, er muß im Gemüthe des Zuhörers alles verständlich und deutlich machen Hat er die Data der Erfahrung im Bewußtseyn gehörig und vollständig aufgefaßt und verdeutlicht, so liegt ihm ob, ihre Gründe und ihre Möglichkeit aufzusuchen. Der Zuhörer soll eine Einsicht in die Bedingungen erhalten, welche die Erfahrung möglich machen;

ist dies geschehen, ist das menschliche Gemüth sowohl seinen Erscheinungen als deren Gründen nach erforscht, so muß er zu den einzelnen Wissenschaften fortgehen, und diese streng wissenschaftlich darstellen. Der Wissenschaftlichkeit darf nunmehro an Bündigkeit und Strenge nichts vergeben werden; alles muß in der Ordnung folgen, in welcher jeder Theil das gehörige Licht und die erforderliche Deutlichkeit erhält. Der Vortrag des Lehrers muß, was die Methode betrifft, immer entwickelnd seyn, so lange noch die Gründe der Wissenschaft aufgesucht werden; sind aber diese gefunden, und von den Zuhörern ihrem Inhalt und ihrer Quelle nach erkannt und begriffen, so muß der Lehrvortrag bloß synthetisch seyn: denn nunmehro wird das Gefundene streng wissenschaftlich, also nach Grundsätzen zusammengestellt, und da der Zuhörer die gehörige Fertigkeit im Selbstdenken erlangt hat, so ist er auch im Stande, dem Lehrer in seinen Untersuchungen zu folgen, so bald er nur aufmerksam ist. Die Aufmerksamkeit aber kann der Lehrer gewinnen, wenn sein Vortrag gehaltreich und fortschreitend, Zweifel aufwerfend und Zweifel lösend, Einwürfe machend, und Bedenklichkeiten hebend ist; wenn er seine Untersuchungen als eine Reihe von Gedanken betrachtet, die der Zuhörer selbst finden und zusammensetzen soll. Erläutert der Lehrer überdies noch dasjenige, was einer größern Anschaulichkeit bedarf, durch treffende Beispiele, so folgt das jugendliche Gemüthe seinem Vortrage mit eben so vieler Lust, als großem Nutzen.

Wenn der Lehrer den Gegenstand seines Nachforschens mit Interesse und Feuer behandelt, so wird eine innige Theilnahme und ein lebhafter Enthusiasmus in der Brust des Zuhörers erweckt und entflammt. Die Rede soll kein Skelett der Gedanken, sondern ein lebendiger, das Herz und den Kopf ergreifender Ausdruck derselben seyn. Durch lebenlose Formeln wird die Wißbegierde getödet, und die Selbstthätigkeit des Geistes unterdrückt; weiß hingegen der Lehrer durch einen lebhaften, feurigen, deutlichen, raschen Vortrag die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln, so regt er in ihrem Gemüthe eben so vielen Antheil an den vorgetragenen Lehren auf, als er ihnen Lust zum Selbstdenken einflößt. Selbst die trockendsten Lehren der spekulativen Philosophie lassen sich ohne Nachtheil für ihre Gründlichkeit mit Interesse und Lebhaftigkeit vortragen, so bald man nur dabei auf den Gewinn aufmerksam macht, welchen dieselben theils für die Kenntniß des menschlichen Geistes, theils für die Moralität haben, wo auch der Zuhörer nicht gegen sie gleichgültig und kalt bleibt. Was nicht unmittelbar wichtige Folgen hat, das hat sie mittelbar, und wenn die philosophischen Wissenschaften als ein organisches Ganze betrachtet und dargestellt werden, so studirt man die Eine um die Andere, die weniger Gehaltreiche und weniger Fruchtbare um solcher willen, welche der Menschheit den größten Vortheil gewähren.

Bei jeder Methode, welche der Lehrer der Philosophie bei seinem Vortrage befolgen muß, sind Deutlichkeit und

Bestimmtheit der Begriffe unentbehrliche Bedingungen: nicht bloß aber diese logische Eigenschaften muß er berücksichtigen, sondern er muß auch ihre Verbindung mit Andern, ihr Verhältniß zu Andern, und ihren Einfluß auf Andere zeigen. Seine Begriffe sollen nicht bloß deutlich, bestimmt und zusammenhängend seyn, sondern sie müssen auch den Gegenstand, von dem sie die Merkmale enthalten, aufklären, und seine Kenntniß weiter bringen; sie müssen daher Gehalt und Fruchtbarkeit haben; sie müssen prägnant und ausdrucksvoll seyn. Leere Begriffe sind Schattenbilder, die mit dem Gegenstande, der den Schatten macht, verschwinden; gehaltreiche hingegen haften tief in der Seele, und geben dieser eben so viele Nahrung, als sie Aufschluß über der Gegenstand verschaffen, den sie zu erörtern die Absicht haben. Die Methode der philosophischen Lehrvorträge hat daher nicht bloß auf logische, sondern auch auf metaphysische und reale Eigenschaften der Gedanken zu sehen; es ist nicht bloß die Deutlichkeit und Folgerichtigkeit, welche der Lehrer beabsichtigen muß, sondern er darf auch den Ideenreichthum und die Fruchtbarkeit nicht verabsäumen. Ein gehaltleerer Vortrag, der sich in grundlosen Spitzfindigkeiten herumtreibt, flößt guten Köpfen, die nach Kenntnissen begierig sind, Ekel gegen alle Schulphilosophie ein, und solche, die stets in den Fesseln des Gelehrten hängen bleiben, gewöhnt er an unfruchtbare Unterscheidungen, die man für Philosophie verkauft. Ist der Lehrer ein kenntnißreicher Mann, weiß

er seinen Vortrag, ohnbeschadet der Gründlichkeit und Consequenz, durch Witz und Laune zu würzen, so übt er eben so trefflich die Denkkraft seiner Zuhörer als er sie mit Ideen bereichert. Es giebt keinen wissenschaftlichen Vortrag, bei welchem der Lehrer seine Schüler in einer solchen Gewalt hätte, als die Vorträge philosophischer Gegenstände: denn da er die Lehren, die er ihnen bekannt macht, nach und nach aus ihrem Bewußtseyn selbst entwickelt, und sie auf deutliche und bestimmte Begriffe bringt, und da ein Theil der vorgetragenen Gegenstände das Höchste, Heiligste, Lebendigste und Thätigste im Menschen — das Moralische und Rechtliche — betrifft, so kann er sie mit einem Enthusiasmus entflammen, welcher für die Beförderung der Tugend eben so vortheilhaft ist, als er zur hellen und richtigen Ansicht der Dinge beiträgt. Das Bewußtseyn der hohen Würde des Menschen erregt eine Achtung gegen die menschliche Natur, und flößt dem Denker eine erhabene Gesinnung ein, die ihn über alles Irrdische und Hinfällige erhebt, und ihn, über die Endlichkeit emporttragend, sich als ein Mitglied einer übersinnlichen Welt und eines moralischen Reiches ansehen läßt. Das Auffodern, auf das Sittengesetz hinzuschauen, bringt die Macht der Freiheit zum Bewußtseyn, wobei der Mensch nicht allein das Gute lieb gewinnt, sondern sich auch entschließt, dasselbe auszuführen.

Der Inhalt der einzelnen philosophischen Wissenschaften muß so geordnet werden, daß ein Theil den Andern

aufhellt, daß die eine Wissenschaft das Studium der Andern erleichtert. Ist die Natur des menschlichen Geistes erforscht, wodurch man einsehen lernt, was derselbe auszurichten im Stande ist, so muß man zu den Operationen übergehen, ohne welche es durchaus keine Philosophie geben kann. Dies sind die Operationen des Denkens und Erkennens; es müssen die Bedingungen und Gesetze vorgetragen werden, welche bei allem Denken und Erkennen zu beobachten sind, und welche ihm Deutlichkeit und Bestimmtheit verschaffen. Auf den Vortrag über die Kritik der reinen Vernunft, muß also die Logik und die Theorie des Erkennens folgen; als dann kommt die Metaphysik der Natur, welche die Bedingungen fest zu setzen hat, unter welchen eine äußere und innere Natur möglich ist, und die zeigen muß, was die bloße Vernunft von den Dingen der innern und äußern Welt aussagt. Die Kenntniß der ursprünglichen Naturgesetze wird als die nothwendige Bedingung der Naturlehre und Psychologie jetzt lange nicht mit dem Eifer betrieben, als es ihre Wichtigkeit erfodert. Wenn man nicht weiß, welche Eigenschaften jedem erkennbaren Gegenstande, durch bloße Vernunft gedacht, zukommen, so ist man in Gefahr, auch seine empirischen Merkmale nicht richtig, und so viel als möglich vollständig aufzufassen.

Die spekulative Philosophie ist die Grundlage aller übrigen philosophischen Wissenschaften, weil es keinen Gegen-

stand, sei er praktisch oder ästhetisch zu behandeln, für uns geben kann, der nicht endweder gedacht oder erkannt werden muß. Wird daher der Zuhörer gründlich in diesen Theilen der spekulativen Philosophie unterrichtet, so kann er die Lehren der praktischen Philosophie leichter fassen, weil mehrere Schwierigkeiten, die diesen Theil drücken, durch die Spekulation z. B. über den Unterschied des sinnlichen und übersinnlichen Charakters des Menschen, über die Freiheit, über die Grenzen des Erkennens u. s. w. weggeräumt werden müssen, ehe die praktische Philosophie die gehörige Deutlichkeit und Bestimmtheit erhalten kann.

Den Anfang beim Lehren der praktischen Philosophie muß die Untersuchung über die praktische Vernunft selbst machen; ihre Wirklichkeit ist eine Thatsache des Bewußtseyns, die vollständig aufgefaßt und erläutert werden muß. Ihr Charakter kündigt sich durch ein Sollen an; es muß die Natur dieses Sollens erörtert, und alsdann das Gesetz aufgestellt werden, welches für das ganze Gebiet der Freiheit gültig ist. Die Freiheit ist eine innere und eine äußere: dieser Unterschied giebt die Wissenschaft des Moralischen und des Rechtlichen. Die Rechtslehre als eine Wissenschaft der Bedingungen des Bestehens der Freiheit Eines und Aller nach einem allgemeinen Gesetze muß vor den Tugendlehre vorgetragen werden, indem der Jüngling nicht allein dasjenige, was gleichsam außer ihm vorgeht, leichter faßt, als weil auch die allgemeine Gesetzlichkeit der Freiheit eben so

wohl ein charakteristisches Merkmal der Tugend- als der Rechtslehre ist. In der Letztern ist sie der Hauptpunkt, um welchen sich die formelle (rechtliche) Ansicht der ganzen Wissenschaft dreht; in der Erstern aber ist sie nur ein Nebenmerkmal; denn das Hauptmerkmal der Tugendlehre besteht darin, daß jede Pflicht aus Achtung gegen die Vernunft erfüllt werde.

Nach der praktischen Philosophie muß der Vortrag über die Aesthetik folgen, welcher mit einer Kritik des Geschmacks eröffnet werden muß. Ist dasjenige bestimmt, was Schön und Erhaben seyn kann, und welches die Bedingungen einer solchen Beurtheilungsart der Natur und Kunst sind, so müssen die einzelnen Zweige der Aesthetik aufgestellt werden. Ihrer Vollständigkeit bemächtigt man sich dadurch, daß man alle Arten des Ausdrucks des Innern des Menschen aufsucht, und daß man die eigenthümliche Natur einer jeden derselben bestimmt. Der Mensch soll Ideen, Begriffe, Anschauungen, Empfindungen und Gefühle ausdrücken, und diesen Zweck erreicht er, wenn er sich der Worte, der Töne und der Gebehrden bedient, welche Aeußerungen alle Arten von schönen Künsten angeben, die es für den Menschen geben kann. Diese schönen Künste sind redende (durch Worte), tönende (oder wie Kant sie nennt, die Künste des Spiels der Empfindungen) und bildende. Warum muß aber die Aesthetik später als die Lehren der spekulativen und prak-

tischen Philosophie vorgetragen werden? Die Vermögen, die sich bei der ästhetischen Beurtheilung thätig zeigen, müssen erst durch die Spekulation ihrer Natur und ihrer Wirksamkeit nach erforscht seyn, ehe man ihren ästhetischen Gebrauch untersuchen kann: denn im Aesthetischen wirkt nicht ein einzelnes Vermögen allein, sondern soll ein ästhetischer Effekt bewirkt werden; so müssen mehrere Vermögen zusammen thätig seyn. Aus diesem Zusammenwirken entspringen alle ästhetischen Gefühle, welche den Inhalt der schönen Künste ausmachen, deren Zweck das Wohlgefallen ist. In der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft werden die Geisteskräfte nicht ihrer ursprünglichen Thätigkeit nach untersucht, welches die Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft beabsichtigt, sondern man betrachtet sie in Ansehung ihres Verhältnisses unter einander, und ihres gegenseitigen Einflusses. Daher ist es nothwendig, die Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft nebst den Wissenschaften, welche sich als Data aus ihnen ergeben, vor dem Vortrage der Aesthetik voraus zu schicken.

Nach dem reinen Theile der Philosophie folgen diejenigen, deren Inhalt empirisch ist, und wozu die innere und äußere Natur im Felde der Erfahrung die Veranlassung giebt. Diese Wissenschaften, die es freilich nicht im strengsten Sinne des Wortes sind, und werden können, sind die Erfahrungsseelenkunde und die Erscheinungslehre der äußern Natur. Jene zerfällt in zwei Theile; wovon

der Eine sein Daseyn demjenigen verdankt, was der Geist nothwendig in der Erfahrung bewirkt, der Andere bezieht sich auf das, was der Mensch aus sich durch Freiheit zum Behufe eines klugen Verhaltens gegen sich und Andere machen kann. Das Erstere ist die empirische Psychologie, das Andere die pragmatische Anthropologie. Jene theilt uns eine Kenntniß von den innern Zuständen des Gemüthes mit, wie sie sich in der Erfahrung unwillkührlich kund thun, z. B. von den Träumen, von den Verrückungen u. s. w. Diese lehrt, was aus dem Menschen durch Freiheit zu machen ist.

Wenn der Vortrag streng methodisch und wissenschaftlich seyn soll, so müssen die aprioriſchen Wissenschaften jederzeit dem Vortrage der Erfahrungswissenschaften vorausgehen; denn man muß ein Vermögen oder eine Kraft vorher ihrer Natur, ihren Gesetzen und ihren Fähigkeiten nach kennen gelernt haben, ehe man sich eine gründliche Kenntniß von demjenigen erwerben kann, was sie in der Erfahrung ist, welchen Abwegen, Verirrungen, Fehlern und Krankheiten sie ausgesetzt ist, und welche Erscheinungen sich zeigen, so bald mehrere Kräfte auf einander einwirken, und einander bei ihrer Thätigkeit modifiziren.

Die philosophischen Wissenschaften sollen aber auch ein organisches Ganze ausmachen; die Eine soll neben der Andern die Stelle einnehmen, die ihr vermöge ihrer Natur ge-

dürt. Das Wesen der Wissenschaften besteht in einem Systeme von Ideen und Begriffen, welches nach den Zwekken der Deutlichkeit und Fruchtbarkeit angeordnet ist: der Lehrer muß daher jederzeit darauf hinarbeiten, jedem Satze, jeder Lehre, jeder Wissenschaft die Stelle anzuweisen, die der angegebenen Absicht entspricht, und die eben so viel zur Erhaltung ihrer Einfachheit, als ihrer Mannigfaltigkeit beiträgt. Läßt er auf die Logik die Moral folgen, so sieht man nicht ein, wie er dahin kommt, daß er außer den Begriff eines Gegenstandes hinausgehen, und Merkmale von ihm aussagen kann, welche nicht schon in jenem enthalten sind. Nach der Erläuterung der analytischen Urtheile, muß er die Möglichkeit der synthetischen darthun, und da es nun hierbei nicht sowohl auf die aposteriorischen, sondern auf die aprioriſchen synthetischen Urtheile ankommt, so ist Metaphysik der äußern und innern Natur das Objekt, das sich dem Lehrer in dem Systeme der Erkenntnisse als ein organisches Ganze darbietet. Die Art des Stoffes und der Behandlung bestimmt die Anordnung der Lehren der Philosophie bei ihrem Vortrage.

XVI.

Soll Philosophie auf Schulen gelehrt werden? Welche philosophische Wissenschaften sollen, und wie müssen sie da gelehrt werden u. s. w.?

Die gelehrten Schulen sollen die Jugend vorbereiten, daß sie das System der menschlichen Erkenntnisse in seinem ganzen Umfange begreifen und würdigen können. Die Kräfte und Fähigkeiten der Schüler müssen daher 1) geübt und vervollkommt werden, damit sie dieselbe frei und willkührlich gebrauchen können; 2) der Jüngling muß eine Menge Materialien einsammeln, welche den Inhalt der verschiedenen Kenntnisse und Wissenschaften ausmachen, und welche er nie entbehren kann, so bald er sich, Andere und die Natur kennen lernen will. Das Ausbilden seiner Anlagen, und das Einsammeln von mancherlei Kenntnissen ist also Zweck des gelehrten Schulunterrichtes: in welchem Verhältnisse steht nun der Vortrag der Philosophie zu dieser Absicht, und in wie ferne trägt derselbe vorzüglich zu deren Erreichung bei? Alles Philosophiren geht anfänglich auf die Erweckung und Ausbildung der Denkkraft, und da jede Lehre der Philosophie

aus einer Reihe von Begriffen besteht, die, wenn sie in ihrem Zusammenhange eingesehen werden sollen, eine ziemliche Geübtheit im Denken erfodern; da sie aber doch auch während der Beschäftigung damit den Verstand, die Vernunft und die übrigen Vermögen, welche das Auffassen und Begreifen der Stoffe der Vorstellungen möglich machen, mächtig reitzen, zur Thätigkeit auffodern, und dadurch üben und vervollkommnen, so ist die Philosophie ganz vorzüglich zur Entwickelung der Anlagen des menschlichen Geistes und zu ihrer Vervollkommnung geeignet. Sie spricht das Herz an und belebt das Interesse; sie wendet sich an den Verstand, und erregt die Wißbegierde; sie nimmt die Einbildungskraft mit in Anspruch, und erweckt die Neugierde; sie verspricht Selbst- Menschen- und Naturkenntniß, und was kann es wohl für einen stärkern, lebendigern und energischern Reitz für das Erwachen des Geistes geben, als die Aussicht, sich selbst und die Natur kennen zu lernen? Die todten Sprachen sind theils wegen ihrer Form, theils wegen ihres Inhalts lange nicht zur Geistesbildung so tauglich, als die Philosophie. Die Wörterkenntniß, welche den Anfang in der Erlernung einer todten Sprache machen muß, beschäftigt nicht die Denkkraft, sondern das Gedächtniß, und da nun dies ein bloß mechanisches Vermögen ist, dessen Thätigkeit bloß dadurch Werth erhält, daß es dasjenige, was der Mensch begriffen hat, aufbewahrt, und mit leichter Mühe wieder zurückruft, so sollte seiner Kultur jederzeit die Ausbildung der Denkkraft vorausgehen. Nach der Wörterkenntniß kommt

die Kenntniß der Zusammenstellung der Wörter, ihr Bau im Systeme einer bestimmten Sprache, und ihre Anordnung; endlich dringt man durch die harte Schaale auch zu dem Kerne hindurch; die Sache kommt zum Bewußtseyn, ihre Merkmale treten hervor, sie wird ihrem Wesen und ihren Verhältnissen nach erkannt, und ob schon nicht zu läugnen ist, daß dasjenige, was Zeit, Mühe und Anstrengung kostet, und endlich einen großen Gewinn im Hinterhalte blikken läßt, der Ausbildung der Anlagen und Kräfte, die sich damit beschäftigen, nicht wenig vortheilhaft; so gelangt man doch durch einen Umweg zum Ziele. Der Vortrag philosophischer Gegenstände verlangt zwar Aufmerksamkeit und Anstrengung, aber sein Vortheil ist theils größer, theils wird dieser unmittelbar erreicht; er bildet die menschlichen Kräfte mächtig zur Selbstthätigkeit aus, befreiet den Menschen von seiner geistigen Unmündigkeit, und bereichert ihn zugleich noch mit Kenntnissen, welche für alles, was Mensch heißt, unentbehrlich sind: denn wo giebt es eine Kenntniß, die wichtiger, einflußreicher und nothwendiger wäre, als Menschen- und Naturkenntniß? Die Gegenstände, die jemand sich durch das Studium der alten Sprachen zu eigen machen kann, sind theils nicht belebend genug für die menschliche Denkkraft, theils nicht mehr brauchbar, theils auch nicht mehr nothwendig; dasjenige aber, was Philosophie lehrt, ist das Leben und die Thätigkeit des Geistes und der Natur selbst, und da der Mensch das, was er ist, durch diese beiden ist, und da er nichts ohne sie vermag, so ist ihre Kennt-

niß nicht allein Bedürfniß, sondern auch ein mächtiger Antrieb für ihn zur Selbstthätigkeit. Die alten Sprachen sollen auf Schulen nicht vernachläßigt werden, allein sie sollen nicht die ganze Sphäre des Unterrichtes ausfüllen: der Mensch soll für sich und Andere leben, und hierzu ist die Kenntniß seiner selbst und Anderer unentbehrlich. Diese lehrt ihm die Philosophie; sie zeigt ihm den Weg, wie er in einer solchen Kenntniß immer größere Fortschritte machen, wie er den Schein von der Wirklichkeit, den Irrthum von der Wahrheit unterscheiden lernen kann. Da nun die Philosophie nebst der Kenntniß einer Menge Gegenstände, die für den Menschen von einem unübersehbaren Vortheile sind, auch jederzeit die Kultur seiner Anlagen beabsichtigt, da sie ihn sowohl zum Selbstdenken und Selbsthandeln erzieht, als seinen Geist mit Materialien zum Denken und Handeln bereichert, so muß sie durchaus auf Schulen gelehrt werden. Kein Gegenstand eignet sich so trefflich zur Erreichung der Zwecke, welche sich die Erziehung und der Unterricht vorsetzt, als das Studium der Philosophie; man würde ein Erziehungsmittel muthwillig vernachläßigen, wenn man dem Schüler nicht solche Gegenstände der Philosophie vortrüge, die für ihn nützlich und zweckmäßig sind. Das Studium philosophischer Gegenstände hat zugleich das Eigene, daß es den Jüngling nicht allein auf sich und Andere aufmerksam macht, sondern daß es ihm auch die Vortheile, die es gewährt, sogleich erreichbar darstellt. Wenn er selbst denken gelernt hat, so ist er auch in kurzem im Stande,

sich allerlei Kenntnisse zu eigen zu machen; diese sind aber für ihn nicht mehr todte, unbrauchbare Massen, sondern kräftige, ins Leben eingreifende, und zum Handeln reitzende Einsichten. Die Philosophie belebt alles, über das sie ihren geistigen Hauch ausgießt; sie geht aus dem Innersten und Heiligsten des Menschen hervor, und dringt dahin wieder zurück; sie macht den Menschen in seinem Busen einheimisch, und prägt ihm eben sowohl den Vorsatz ein, die Ideen durch Thaten zu realisiren, als sie in ihm die Lust nährt, die Geheimnisse die Natur und des menschlichen Herzens immer mehr zu enthüllen, und sich Aufklärung über den Zweck ihres Daseyns zu verschaffen.

Allein der Zögling der gelehrten Schule ist in Ansehung der Ausbildung seiner Anlagen und Kräfte noch sehr weit zurück, und da jemand seine Talenten entwickelt haben muß, ehe er zu etwas brauchbar werden kann, so muß der philosophische Unterricht auf Schulen sich die Entwickelung und Vervollkommnung der Geisteskräfte zum Hauptzwecke machen. Es ist daher nothwendig, daß man beim Unterrichte solche Gegenstände wählt, die für die Jugend interessant, lehrreich, leicht faßlich und angenehm unterhaltend sind. Welches sind nun die philosophischen Wissenschaften, welche diese Erfodernisse haben? Dies sind diejenigen Wissenschaften, die ihren Stoff gänzlich aus der Erfahrung entlehnen, die sich mit den mancherlei Erscheinungen des Menschen, sowohl seines Körpers, als seines Geistes, und der äußern Natur beschäftigen, und die einen eben so großen Einfluß auf sein

Wohlseyn haben, als sie ihm Belehrung und Vergnügen versprechen. Dies sind die empirische Psychologie, die physische und pragmatische Anthropologie, die empirische Naturlehre, und die physische Geographie; der Inhalt aller dieser Wissenschaften regt die Wißbegierde, und zwingt den Jüngling zum Nachdenken; ihr Vortrag bereichert ihn mit Kenntnissen, und gewährt ihm durch die Aussichten noch größerer Vortheile eben so vieles Vergnügen als er ihm Aufklärung über sich und die Natur verschafft. Ist nun der Jüngling im Denken durch gehaltreiche Stoffe geübt worden, so muß er auch mit den Gesetzen und Regeln des Denkens selbst bekannt gemacht werden; da aber der Mensch bloß für das Leben denkt, da seine Gedanken in Handlungen übergehen sollen, so muß er ebenfalls eine Einsicht in die Art und Weise erhalten, wie er handeln soll und darf. Der Schüler muß daher eben sowohl mit der Logik (als einer Lehre des richtigen Denkens) als mit der Moral und Rechtslehre bekannt gemacht werden. In welcher Ordnung müssen aber diese Wissenschaften gelehrt werden? Diejenige, deren Inhalt aus solchen Vorstellungen besteht, welche Thatsachen ausdrücken, die sogleich vor das Bewußtseyn des Zöglings gebracht werden können, und die einen großen Einfluß auf den Menschen haben, muß den Anfang machen. Wenn es Erscheinungen giebt, die, so bald man sie wegdenkt, eine große Revolution hervorbringen, die also von einer sehr großen Wichtigkeit für das menschliche Leben sind, so sind diese am besten zur

Erweckung, Schärfung und Belebung der Geisteskräfte des Schülers geeignet. Solche Thatsachen enthält die physische Anthropologie; denn wenn die Verrichtungen des Körpers, und ihr Einfluß auf den Geist in Betracht gezogen werden, so bieten sie sich sogleich als diejenigen dar, mit welchem der Schulunterricht in der Philosophie begonnen werden muß. Das physische Leben ist jetzt noch in der Meinung des Zöglings das Höchste; er interessirt sich für seine Erhaltung am meisten, der Verlust desselben ist ihm das Schmerzlichste; wird daher alles dasjenige, was auf die Lebenserscheinungen, ihre ungestörte Fortdauer u. s. w. Bezug hat, deutlich und interessant vorgetragen, so müssen die Lehren der physischen Anthropologie die Aufmerksamkeit des Zöglings unwillkührlich fesseln, und ihn nicht allein im Selbstdenken üben, sondern ihm auch Lust an demselben einflößen.

Auf die Kenntniß der Verrichtungen des Körpers und ihres Einflusses auf den Geist muß der Vortrag der empirischen Psychologie folgen. Wie der Schüler vorher den Körper kennen lernte, so soll er nunmehro die merkwürdigsten, in die Augen fallensten, Erscheinungen des Geistes und ihren Einfluß auf den Zustand des Körpers kennen lernen. An das Nachdenken über Gegenstände gewöhnt, die er gleichsam noch außer sich sieht, wie es mit den physiologischen Erscheinungen der Fall ist, muß nunmehro sich sein Blick einwärts wenden; er muß in sich einheimisch zu werden, und die Gemüthserscheinungen, sowohl im gesunden als kranken

Zustande kennen zu lernen suchen. Mit der Erfahrungsseellehre eröffnet sich für ihn eine neue Welt, die voll interessanter Erscheinungen ist, welche alle mehr oder weniger Einfluß auf seinen geistigen und körperlichen Zustand haben. Hat er sich nun eine hinlängliche Kenntniß in derselben erworben, so muß er zum Studium der pragmatischen Anthropologie geführt werden. Er muß einsehen lernen, was der Mensch aus sich durch Freiheit machen kann, und wie er sein Betragen in Bezug auf Andere, um seine Zwecke durchzusetzen, einzurichten hat. Den Stoff nimmt die pragmatische Anthropologie theils aus den Erscheinungen des innern Sinnes eines jeden, theils aus dem, was sich im Verhältnisse des Einen zum Andern zeigt.

Die Denklehre als Logik soll ihm lehren, seine Gedanken richtig, deutlich und bestimmt auszudrücken; was nun diesem Zwecke entspricht, das muß den Inhalt der Logik auf Schulen ausmachen. Die praktische Vernunft des Schülers soll ausgebildet und selbstständig gemacht werden, und wie kann dies anders geschehen, als daß er Handlungen beurtheilen und würdigen lernt? Allein hierzu ist ein Gesetz erfoderlich, an welches die That gehalten, und nach welchem ihr Werth bestimmt werden muß, und da sich nun das Moralische von dem Rechtlichen der Art nach unterscheidet, so hat jede dieser Wissenschaften ihr eigenthümliches Gesetz. Ein solches Gesetz muß in einer verständlichen und bestimmten Formel ausgedrückt seyn, damit der Schüler nicht allein seinen

Inhalt begreifen kann, sondern auch jederzeit eine richtige Anwendung von demselben zu machen im Stande ist. Er soll sogleich aus Gründen einsehen, welche Handlung gerecht oder ungerecht, gut oder böse ist, und da nun die Gründe zu einer solchen Einsicht und Würdigung aus der Vernunft entlehnt werden müssen, so muß sein moralisches Gefühl anfänglich lebendig gemacht und geschärft werden; dann muß sein Inhalt, seine Wirksamkeit und seine Lebendigkeit dazu dienen, das Gesetz selbst aufzufinden, es zu vergegenwärtigen, und dessen Gebrauch zu leiten. Im menschlichen Gemüthe muß zu einer schnellen moralischen oder rechtlichen Beurtheilung der Handlung und Gesinnungen der Menschen die Einsicht durch das Gefühl unterstützt, und sowohl gegen Irrthum verwahrt, als an einen sichern Takt gewöhnt werden. Ohne das moralische Gefühl gleicht der Mensch einem ausgebrannten Vulkane; es ist kein Leben und keine Thätigkeit mehr in seinem Innern; alles ist öde und leer, und das Leben wird eben so grausenhaft, als es an Gehalt und Werth verliert. Der Mensch verfährt in der Würdigung der Handlungen Anderer von Natur äußerst subtil und scharfsinnig; die moralische Kultur kann daher auch sehr zweckmäßig mit zum Erwerb der theoretischen benutzt werden; wenn jemand eine That moralisch richtig würdigen will, so muß er ihren Inhalt vollständig kennen lernen, ihre Triebfeder aufsuchen und beurtheilen, und da eine solche Erörterung gänzlich ein Werk der Denkkraft ist, so wird durch eine solche Be-

schäftigung der Verstand und die Vernunft geübt und vervollkommt, und da zugleich das Moralische den Menschen jederzeit mächtig einnimmt, und ihn interessirt, so wird die Kultur der Erkenntnißkraft mit Lust betrieben.

Die Methode des Unterrichtes in der Philosophie auf Schulen muß anders beschaffen seyn, als auf Universitäten. Auf Schulen hat es der Lehrer mit Zöglingen zu thun, deren Geisteskräfte noch wenig ausgebildet sind. Sein ganzer Unterricht muß also auf Kultur aller ihrer Vermögen und Kräfte abzielen; sein Vortrag muß daher besonders interessant, lehrreich, deutlich und anschaulich seyn. Wie kann er nun diesen Zweck erreichen? Er muß von etwas ausgehen, was jeder in der Anschauung sich vorhalten kann; dies sind Thatsachen; diese Thatsachen müssen für den Zögling wichtig seyn, und also Einfluß auf seinen Zustand haben; sie müssen entweder sein Wohlseyn vermehren, oder dasselbe gefährden; seine Kenntnisse sichtbar erweitern oder berichtigen; ihm Aussichten auf größere Fortschtitte in der Kenntniß seiner selbst und anderer Menschen eröffnen. Haben die Thatsachen diese Eigenschaften, so wird die Aufmerksamkeit des Schülers unwillkührlich gefesselt, seine Theilnahme gewonnen, seine Wißbegierde unterhalten und genährt. Bei allem Unterrichte aber ist sehr viel daran gelegen, daß der Zögling das Vorgetragene richtig versteht und begreift; da nun derselbe schon einen Kreis des Lebens angeschauet, und Vorstellungen für

sich gewonnen hat, da diese seine Denkart ausmachen, und seine Ideenverbindung bestimmen, so deutet er das, was er hört, nach dem, was er schon weiß, so knüpft er das Gehörte an das schon Begriffene an; da dies aber oft theils nicht zu jenem paßt, theils nicht richtig ist, so versteht er die Lehren, welche ihm der Lehrer vorträgt, entweder nicht richtig, oder er begreift sie ganz und gar nicht. Was muß nun der Lehrer thun, daß der Zögling seinen Vortrag leicht faßt, und richtig begreift? Diese Zwecke können bloß dadurch erreicht werden, daß aller Schulunterricht in der Philosophie sokratisch ist, daß durch Fragen und Antworten das Wahre herausgebracht wird, daß der Lehrling dies selbst findet daß jeder Gedanke, jede Meinung sein eigen Werk ist. Die Fakta legt der Lehrer den Zöglingen vor, aber die Urtheile, welche sie darüber fällen, müssen nicht in ihr Gemüth hin eingetragen, sondern aus demselben entwickelt werden. Sie sollen nicht mit philosophischen Kenntnissen vollgepfropft, sondern diese sollen durch Nachdenken aus ihnen selbst herausgebracht werden. Die sokratische Methode des Vortrages der Philosophie ist auf Schulen die zweckmäßigste und nützlichste weil die Schüler hauptsächlich selbst denken lernen sollen, welcher Zweck bloß dadurch erreicht werden kann, daß man sie zum Gebrauche ihrer Denkkraft durch Fragen und Antworten zwingt. Hierbei muß nun vorzüglich dahin gesehen werden, daß die Begriffe in einer lichtvollen Ordnung auf einander folgen, daß das Unbekannte immer

aus dem Bekannten gefolgert werden kann, daß kein Begriff, der das Ganze verbindet, und das Nachfolgende aufklärt, übersprungen wird u. s. w. Der Lehrer muß sich gänzlich in die Lage des Schülers versetzen, er muß mit demselben denken, seine Begriffe muß er eben so gut von neuem bilden, und in eine andere Form bringen, als sie der Zögling zum erstenmale aus sich entwickelt und zum deutlichen Bewußtseyn bringt. Philosophie, deren Inhalt gänzlich in dem Menschen liegt, eignet sich ganz vorzüglich zu einem sokratischen Vortrage; sie ist nichts Geschichtliches, und braucht also nicht vorher dem Gedächtnisse anvertrauet zu werden, sondern ihr Inhalt ist das Lebendige, Thätige, immer Gegenwärtige im Menschen; er braucht nur hervorgelangt zu werden, um dem Grad der Kultur des Zöglings angepaßt, und von diesem begriffen zu werden. Geht der Lehrer von innern Anschauungen des Zöglinges als Thatsachen aus, erhebt er jene zu Begriffen, wodurch sie diesem verständlich werden, und sein Interesse gewinnen, so lernt derselbe nicht allein selbst denken, sondern auch philosophiren. Durch das Bewußtseyn eines errungenen Sieges ermuntert, wird er immer muthiger und unverdrossener auf der Bahn des Nachdenkens fortschreiten, und das Selbstdenken wird ihm eben so zur Gewohnheit werden, als das Sehen mit dem Auge, das von Lichtstrahlen berührt wird.

Sollen nun diese philosophischen Wissenschaften auf Schulen streng wissenschaftlich gelehrt werden, und wenn

dies nicht möglich ist, was und wie viel soll von jeder der oben angeführten Doktrinen vorgetragen werden? Die strenge Wissenschaftlichkeit verlangt eine solche Geübtheit im Denken überhaupt, und eine solche Fertigkeit im Abstrahiren insbesondere (so wie auch einen transcendentalen Blick, der erst nach vieler Anstrengung und nach einem langen Umgange mit philosophischen Gegenständen errungen werden kann), welche man noch nicht von den Schülern erwarten kann, und besäßen auch einige eine solche Geschicklichkeit, so gäbe es doch weit mehrere, die noch nicht die erfoderliche Selbstständigkeit im Denken erlangt haben. Der wissenschaftliche Vortrag aber setzt nicht allein diese Selbstständigkeit voraus, um die philosophischen Lehren zu fassen, und ihren Gründen nach einzusehen, sondern es ist auch eine große und umfassende Kenntniß der Gegenstände nöthig, welche den Inhalt dieser oder jener philosophischen Wissenschaft ausmachen: denn wüßte auch jemand, welche Bedingung zu erfüllen sind, wenn Wissenschaft beabsichtigt werden soll, und was zu thun ist, daß das Ganze auf einem sichern Grund ruhe, und daß dasselbe durch ein Princip organisirt werde, so hat er doch noch eine Kenntniß des Inhaltes dieser Wissenschaften nöthig, um auch einzusehen, was denn nach einem Princip geordnet, durch dasselbe erkannt und bestimmt, und als Einheit behandelt werden soll. Bei dem Zöglinge auf Schulen aber ist noch keine solche Kenntniß zu erwarten; der streng wissenschaftliche Vortrag der Philosophie würde daher für ihn nicht allein unnütz, sondern so gar verderblich seyn. Was

jemand nicht begreifen kann, das macht ihm Langeweile; diese erzeugt Ueberdruß an der Beschäftigung mit dem vorgetragenen Gegenstande, und endlich erfolgt ein Ekel, ein Widerwille gegen die ganze Wissenschaft. Soll der Vortrag der Philosophie auf Schulen zweckmäßig, und also der Stufe der Geisteskultur, auf welchem Schüler aller Wahrscheinlichkeit nachstehen, und ihren erlangten Kenntnissen angemessen seyn, so darf der Vortrag der Philosophie in solchen Anstalten nicht streng wissenschaftlich seyn. Wie muß nun aber derselbe beschaffen seyn, damit er dem Zwecke, den man sich vorgesetzt hat, entspricht? Es müssen aus jeder philosophischen Wissenschaft, die auf Schulen gelehrt wird, solche Lehren herausgehoben werden, die für den Schüler interessant sind, die sich leicht begreifen lassen, die einflußreich sind, und von denen er sich einen Vortheil verspricht. Der Schüler muß ihren Inhalt verstehen, die Gründe ihrer Wahrheit begreifen, und ihren Ursprung einsehen können. Zugleich müssen die vorgetragenen Lehren auch so geeignet seyn, daß sie seine Denkkraft immer mehr ausbilden. Hierdurch wird in ihm die Lust und Liebe zum Denken unterhalten und vermehrt, hierdurch wird seine Wißbegierde immer größer, und der Zweck des Vortrags der Philosophie auf Schulen wird erreicht.

Die Lehren aber, die dem Schüler vorgetragen werden, dürfen doch nicht ohne Ordnung unter einander geworfen,

und ohne einen wissenschaftlichartigen Zusammenhang gelehrt werden. Ordnung ist das belebende Princip der Wissenschaften; Unordnung erschwert ihr Verstehen, und befördert die Zerstreutheit im Denken. Da nun diese zugleich nachtheilig auf den Charakter des Zöglings wirkt, so muß sich der Lehrer hüten, daß er in seinem Vortrage keinen Gegenstand wählt, der nicht eine Aehnlichkeit und eine Verwandtschaft mit dem Vorhergehenden habe. Diese Verwandtschaft ist entweder eine logische oder transcendentale oder eine materiale: die Gegenstände haben entweder einerlei Ursprung, oder sie verhalten sich zu einander wie Grund und Folge, Ursache oder Wirkung, oder sie sind sich ähnlich oder gleich, oder sie sind gleichzeitig oder an einer und derselben Stelle des Raumes befindlich. Nach solchen Maximen muß der Inhalt in Ansehung des Aufeinanderfolgens bei philosophischen Vorträgen auf Schulen gewählt werden. Wenn die Ursachen des Schlafes erklärt worden sind, so kann man zur Erörterung der Veranlassung der Träume, der Gesetze, nach welchen die Vorstellungen im Traume erfolgen, ihres Einflusses auf den Körper und Geist, und ihres vermuthlichen Zweckes übergehen. Auf die Angabe der Ursachen des Irrthumes, kann man die Ursachen aufsuchen, welche zum Aberglauben, zur Schwärmerei verleiten. Sind die Bedingungen der Gesundheit des menschlichen Geistes untersucht, so muß man die Veranlassungen zu den Krankheiten desselben erörtern, und die merkwürdigsten Geisteskrankheiten, sowohl ihrer Beschaffenheit, als

ihrer Ursache nach aufsuchen. Die Gründlichkeit in den Beweisen darf dabei nicht im geringsten vernachläßigt werden, so lange sie nur nicht der Verständlichkeit des Vortrages Abbruch thut. Es fehlt jetzo noch an einem Lehrbuche der Philosophie für Schulen, das das Interessanteste und Lehrreichste aus den oben angeführten Wissenschaften enthielte, und das Popularität des Vortrages mit Gründlichkeit der Beweise, mit einer zweckmäßigen Anordnung des Ganzen u. s. w. verbände. Der Schüler soll durch den Vortrag der Philosophie Lust zum Selbstdenken und eine Fertigkeit in dem Letztern erhalten; dies ist der Hauptzweck; der Nebenzweck ist eine Kenntniß der Materialien, welche in die Philosophie gehören, damit, wenn er auf Universitäten philosophische Vorträge anhört, welche streng wissenschaftlich seyn müssen, er diesen mit Leichtigkeit folgen, und ihre Lehren begreifen kann.

Nicht selten lehrt man auf Schulen Geschichte der Philosophie, allein der Vortrag der Geschichte einer Wissenschaft kann nur dann von Nutzen seyn, wenn man eine umfassende Kenntniß der Letztern besitzt: beim Schüler aber ist dies nicht der Fall, und es ist daher ein solcher Vortrag auf Schulen eben so zweckwidrig als nachtheilig; zweckwidrig ist er, weil die Schüler den Inhalt des Vorgetragenen nicht gehörig begreifen können; nachtheilig, weil das, was man nicht versteht, und was kein Leben, keine Thätigkeit in uns aufregt, nicht zum Selbstdenken auf-

fodert, und also dem Zwecke aller philosophischen Vorträge auf Schulen widerspricht. Wenn jemand eine Wissenschaft ihrem Ursprunge, ihrem Inhalte, ihren Grenzen, ihrem Princip und ihrer Anordnung nach kennt, dann erst ist der Vortrag der Geschichte derselben interessant und nützlich. Was nützt es, daß jemand über die Veränderungen, die Ausbildung, die Fortschritte einer Wissenschaft belehrt wird, daß er hört, welche Verirrungen man darin begangen, welche Fehltritte man gethan hat, wer die Männer gewesen sind, die ihre Wahrheit gerettet haben, so lange er noch keine gründliche Einsicht in die jetzige Gestalt der Wissenschaft besitzt, welche eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist? Was hilft es dem Schüler, daß er vernimmt dieser oder jener große Denker habe diese oder jene Lehre entdeckt, oder ausgebildet, und die Wissenschaft damit bereichert, so lange er noch nicht einsieht, ob sie wahr ist, ob sie jetzt noch vom Einflusse in die Wissenschaft ist, und in welcher Verbindung sie mit der fernern Ausbildung derselben steht? Jemand muß eine Idee der Philosophie errungen, und ihre Zweige kennen gelernt haben, ehe die Geschichte derselben für ihn Interesse und Vortheile hat. Philosophische Vorträge, mögen sie das Geschichtliche oder Wissenschaftliche der Philosophie betreffen, haben den Menschen selbst zum Vorwurfe; alles muß daher auf seine Ausbildung und auf die Verhelfung desselben zur Einsicht in das Vorgetragene, angelegt seyn; der Mensch soll durch Philosophiren zur Selbstthätigkeit erzogen werden, und

wie kann man diesen Zweck anders erreichen, als daß man ihn für den Vortrag interessirt? Und Interesse an Vernunftangelegenheiten entsteht bloß durch eine gründliche Einsicht in dieselben.

Auf Schulen werden einige Schriften der Griechen und Römer erklärt, welche sich mit dem Inhalte solcher Lehren beschäftigen, die in die Logik, in die Rechts- und Tugendlehre einschlagen, soll nun der Vortrag dieser Wissenschaften zugleich mit der Lektüre jener Schriften verknüpft, oder sollen jene, unabhängig von diesen, gelehrt werden? Wenn es eine Schrift der Griechen oder Römer gäbe, die den Inhalt Einer von diesen Wissenschaften rein, richtig, und soviel als möglich vollständig enthielte, so könnte dieselbe für solche Schüler, die der Sprache, in der sie abgefaßt ist, vollkommen mächtig sind, sehr gut als Leitfaden benutzt werden; allein da es keine Schrift giebt, welche dem Standpunkte, auf welchem jetzt die Philosophie steht, angemessen ist, und welche das Interessanteste und Zweckmäßigste für den Vortrag der Philosophie auf Schulen enthält, so müssen diese Wissenschaften von der Lektüre eines griechischen oder lateinischen Schriftstellers abgesondert vorgetragen werden. Soll überdies die todte Sprache und die Philosophie zugleich erlernt werden, so verlangt man von dem Schüler mehr, als er auf einmal leisten kann; man theilt seine Aufmerksamkeit, schwächt dadurch seine Kräfte, und fodert doch, daß er Energie mit Besonnenheit im Denken verbinde. Die Philosophie erfodert

einen abgesonderten Vortrag, weil sie als Produkt der Vernunft die angespannteste Aufmerksamkeit und die größte Anstrengung des Geistes, um ihre Lehren zu begreifen, und dadurch selbst denken zu lernen, zum unentbehrlichsten Erfoderniſſe macht. Engels Methode, durch die Lektüre eines platonischen Dialogs, die Logik zu lehren verdient zwar Beifall, allein es geschieht dadurch doch der Vollständigkeit der Wissenschaften und der Auswahl der Materialien Eintrag, welche auch nicht so zweckmäßig geordnet werden können, als es der Zweck des Unterrichtes und die Natur der Wissenschaft erfodert. Verschiedenartige Zwecke können bei der Jugend nicht auf eine und dieselbe Art erreicht werden; sie ist nicht im Stande, ihre Aufmerksamkeit lang und absichtlich auf die Gegenstände zu wenden, die der Art nach von einander unterschieden sind; sie wird durch eine solche Anstrengung bald ermüdet, und verfällt in Zerstreuung. Nun giebt es nichts verderblichers für gründliches und richtiges Denken, als ein Abspringen von einem Gegenstande zum Andern, ein Nichtfesthalten seiner beabsichtigten Erörterung, und ein flüchtiger Anblick seiner Verbindung mit Andern. Aller Unterricht, betreffe er Philologie oder Philosophie, hat zwar die Kultur der Anlagen des Zöglinges zur Absicht; allein wenn dies auch der höchste Zweck ist, so ist er doch nicht der Einzige Zweck, und sollen die Nebenzwecke erreicht werden, die jeder Gegenstand für sich als solchen hat, so muß man jede Wissenschaft, jeden Gegenstand einzeln und für sich lehren.

Der Unterricht in der Philosophie wird jetzt auf Schulen viel zu sehr vernachläßigt, und die Folgen, die diese Verabsäumung zweckmäßiger philosophischer Vorträge hat, haben bei Vielen einen sehr nachtheiligen Einfluß auf ihr ganzes Leben. Sie lernen nie selbst denken, sie suchen sich nie selbst über den Zweck ihres Daseyns und der Natur zu unterrichten; sie betreiben das Studium aller Wissenschaften mechanisch, lernen alles bloß auswendig, statt daß sie der Fähigkeit zu Denken einen immer höhern Grad von Vollkommenheit verschaffen sollten, um nie die Lust am Selbstdenken zu verliehren. Daher kommt es, daß die meisten nach dem Abgange von der Universität alles Studiren aufgeben, daß sie nicht in der Kultur und in den Kenntnissen mit ihrem Zeitalter fortschreiten, und in kurzem in Ansehung der Wissenschaften Antiken sind. Hätte man sie in der Jugend durch Philosophie an Selbstdenken gewöhnt, hätte man ihnen ein Interesse für Vernunftwahrheiten eingeflößt, hätte man in ihnen einen glühenden Enthusiasmus für die Verwirklichung der Vernunftzwecke erregt und unterhalten, so würden sie jetzt unmöglich alles Fortstudiren aufgeben können; sie würden stets bemüht seyn, ihre Einsichten zu erweitern, ihre Kenntnisse zu vervollkommnen, und in sich sowohl die Fähigkeit, als die Kraft für allerlei Stoffe lebendig und regsam zu erhalten. Es wäre daher höchst nothwendig, auf jeder Schule einen Lehrer der Philosophie anzustellen, und zwar nothwendiger als einen Lehrer der Mathematik; denn Philosophie kultivirt den ganzen Menschen, Mathematik

bloß den sinnlichen und intellektuellen Theil desselben; Philosophie hat auch für gunge Gemüther weit mehr Reitz und Interesse als Mathematik, denn wer kann gleichgültig gegen eine Wissenschaft bleiben, die dem Menschen lehrt, was er ist, was er seyn soll, und was er seyn darf? Sie umfaßt aber nicht bloß die Zwecke des gegenwärtigen Daseyns des Menschen, sondern sie eröffnet ihm auch eine Aussicht in die Ewigkeit. Sie regt und belebt alle Kräfte; der ganze Mensch spricht sich durch Philosophiren aus; alle Einseitigkeit in der Kultur wird durch Philosophie verbannt; jeder Beschränkung der Denkungsart, und jeder Engherzigkeit wird durch sie vorgebeugt. Man lernt sich und Andere vermittelst der Philosophie verstehen, und die Natur nebst ihren Erscheinungen begreifen. Der Inhalt und die Form der Philosophie eignen sich daher unter allen Gegenständen des Unterrichtes auf Schulen vor allen Andern zur Ausbildung und Vervollkommung der Jugend; das Studium derselben sollte daher mit einer Thätigkeit, mit einer Anstrengung, und mit einem Eifer betrieben werden, der alles mit sich fortrisse, alles begeisterte, und der zugleich den Vortheil hätte, daß er den Menschen an ein uneigennütziges Streben nach Wahrheit gewöhnte. Diese Uneigennützigkeit würde für die Gesinnung selbst eben so vortheilhaft seyn, als sie für die Kultur der Wissenschaften fruchtbar ist. Was man ohne Rücksicht auf Gewinn eifrig sucht, das schätzt man um sein selbst willen; die Tugend hat ihren Werth in sich, belebte man in jungen Gemüther ein unaufhörliches uneigennütziges Bestreben,

Wahrheit zu suchen und zu finden, so würde die Moralität davon große Vortheile haben. Man kann alles aus der Jugend machen, wozu die Anlage in ihr liegt, und da nun die Philosophie keine andern Anfoderungen an den Menschen macht, als die er zu erfüllen im Stande ist, so eignet sie sich auch schon deshalb ganz vorzüglich zum Unterrichte auf Schulen, indem sie jederzeit naturgemäß erzieht, indem sie das Gefühl zur Unterstützung im Denken aufruft, indem sie das Moralische an das Intellektuelle kettet, und dadurch dem Denken ein Interesse verleiht, welches dem Forschen nach Wahrheit sehr vortheilhaft ist. *)

*) Auf welche Art Denkübungen überhaupt und in der Philosophie insbesondere zweckmäßig betrieben werden können, in dieser Hinsicht verweise ich auf meine Kunst zu Denken. Leipzig 1802.

XVII.

Wie muß man philosophische Schriften lesen?

Wer Philosophie studiren will, muß nicht bloß den Menschen und die Natur aus Selbstbeobachtung und Anschauung kennen lernen, sondern er muß auch die Schriften Anderer, welche diese beiden Gegenstände untersucht haben, lesen. Das Mittel, wie er nicht allein die Meinungen Anderer verstehen, sondern sich dieselben auch zu eigen machen kann, ist also das Lesen. Was heißt nun Lesen? Nicht Sylben und Wörter zusammenfügen, sondern ihren Inhalt begreifen; wenn man einsieht, welche Lehren der Verfasser eines Buches behauptet, aus welchen Gründen er seine Meinung vertheidigt, in welcher Verbindung er jene zur Gewinnung der Ueberzeugung des Lesers von dieser zusammengestellt, wie er in seinen Räsonnements fortschreitet, wie er seine Ideen verbindet, auf welche Gründe er sie stützt u. s. w., so kann man sagen, daß man ein Buch gelesen und auch verstanden hat. Dies ist die Bedingung jeder Lektüre; allein es ist nicht genug, daß man die Gedanken des Verfassers begreift, sondern man muß sie auch prüfen, ob sie wahr sind, und

wenn dies ist, ob die Gründe, welche der Verfasser für ihre Wahrheit anführt, die richtigsten und treffendsten sind, ob sie von der Beschaffenheit des untersuchten Gegenstandes hergenommen sind, ob sie selbst begründet sind, und ob sie der Verfasser in der Ordnung aufgestellt hat, welche die Natur der Sache erfodert. Auf diese Art erwirbt sich der Leser nicht allein eine Kenntniß der Dinge, sondern lernt auch selbstdenken, und erkämpft durch Selbstdenken Wahrheit.

Philosophische Schriften haben das Eigene, daß darin bloß aus Begriffen und Ideen räsonnirt wird, daß, ob schon Anschauungen oder Begriffe, die sich auf Anschauungen beziehen lassen, oder Ideen, denen keine Anschauung entspricht, zum Grunde liegen, Abstraktionen doch allein zum Ziele führen, daß alles durch Ideen und Begriffe erörtert, und durch Grundsätze begründet und verkettet wird. Die Lektüre der streng philosophischen Schriften erfodert daher einen hohen Grad von Vernunftbildung, um das Einzelne im Ganzen, und dieses in jenem zu erkennen und zu überschauen, um während der Erörterung immer vor- und rückwärts zu setzen, um das Ganze sowohl zu prüfen, als zu begreifen. Wie muß man nun philosophische Werke lesen, und findet eine eigenthümliche Operation bei ihrer Lektüre statt? Gedanken, denen sich entweder eine Anschauung unterlegen läßt, oder die sich auf bloße Begriffe stützen, sollen begriffen werden, wie muß man es nun anfangen, um diesen Zweck zu errin-

gen? Während des Lesens muß man die Begriffe und Ideen, die in uns durch eine Schrift aufgeregt werden, so viel als möglich an eine innere Anschauung anketten, um sie dadurch zu fixiren; ist dies gelungen, so kann man im Fortgange der Untersuchung des Gegenstandes, welchen das Buch zur Absicht hat, immer wieder auf sie zurücksehen; sie bleiben noch gegenwärtig, nachdem wir schon viel weiter im Durchdenken der Materie vorgerückt sind. Dies Fixiren der Gedanken ist zu ihrem Verstehen und Begreifen durchaus nothwendig. Allein durch welches Vermögen bringt man ein solches Festhalten der Ideen zu Stande? Dies geschieht vermittelst der Einbildungskraft, die als ein Vermögen der Sinnlichkeit den Inhalt der Gedanken zu veranschaulichen strebt, aber auch als Vermögen der Ideen diese aufgreift, festhält, und dem Verstande und der Vernunft das Verstehen erleichtert. Wer keine lebendige und in einer solchen Art des Auffassens und Festhaltens der Ideen geübte Einbildungskraft besitzt, der muß sich das Gelesene aufschreiben, um im Stande zu seyn, die Prämissen mit den Folgesätzen zusammenzuhalten, und ihren Zusammenhang und ihre Richtigkeit zu prüfen. Wenn der Leser nun in sich den Inhalt der Gedanken zu reproduciren sucht, so sieht er ein, ob sie gehaltvoll oder leer sind. Kann den Gedanken keine Empfindung, oder kein Begriff, oder keine Idee untergelegt werden, so sind sie leer. Das Anschauliche vermittelst der Begriffe bezieht sich auf die Sinnenwelt; die Ideen haben auf die übersinnliche Welt Bezug; sie haben es entweder mit

der Art und Weise, wie eine Erkenntniß apriori möglich ist, oder mit dem Moralischen im Menschen, und mit den Bedingungen und Anfoderungen des Sittengesetzes zu thun. Es ist aber nicht genug, daß der Gedanke Gehalt hat, sondern er soll auch einen Grund haben; dieser läßt sich entweder in der innern oder äußern Anschauung, oder in den bloßen Gedanken auffinden; man kann ihn entweder in einer Thatsache oder in einem Begriffe suchen. Was sich nicht auf Eine von diesen beiden Grundlagen der Gedanken stützt, das ist grundloß. Wenn es aufs Verstehen und Begreifen ankommt, welches der Zweck aller Lektüre ist, so muß sich selbst der Inhalt der Vernunftideen in Begriffe auffassen lassen, weil der Gegenstand, der durch sie gesetzt wird, doch eine Ursache, einen Grund, eine Verbindung mit andern Gedanken oder Gegenständen haben soll. Schlügen die Vernunftideen alle Begriffe aus, so wären sie eben so gehaltleer, als grundloß. Das Mittel, wodurch sich der Inhalt der Ideen auf Begriffe bringen läßt, ist das Abstrahiren, indem man von allen Bedingten, allem Beschränkten und Endlichen wegsieht, und sich ein Unbedingtes, Nichtbeschränktes und Unendliches denkt. Die Ideen der Gottheit, der Seelenunsterblichkeit, der Freiheit u. s. w. sind der Inhalt von Vernunftideen, und sollen diese nicht grundloß bleiben, so müssen sie sich vermittelst Begriffen mit Gegenständen verbinden lassen, welche gewiß und ausgemacht sind, und wodurch das Begreifen jeder Zweifel, jede Ungewißheit gehoben werden kann.

Der Leser philosophischer Schriften bedarf daher, wenn er den Zweck erreichen will, warum er liest, einer großen Empfänglichkeit und Regsamkeit des innern Sinnes, einer thätigen und bildenden Einbildungskraft, einer großen Besonnenheit, Energie und Selbstständigkeit des Verstandes und der Vernunft. Er muß durch Selbstthätigkeit alles dasjenige, was er liest, wieder selbst hervor bringen, er muß das Gelesene denselben Versuchen unterwerfen, den es der Verfasser unterwarf, er muß dieselben Ideenreihen auffassen und verfolgen können, welche der Verfasser begonnen und durchgeführt hat, und wie will er diese Zwecke anders erreichen, als dadurch, daß er alle seine Aufmerksamkeit aufbietet, und alle Selbstthätigkeit zum Auffassen und Begreifen des Gelesenen anwendet? Da aber philosophische Schriften größtentheils in bloßen Räsonnements bestehen, so kann leicht der Fall eintreten, daß man sie mißversteht, was ist nun zu thun, daß man diese Fehler vermeide, und der Beschuldigung des Nichtverstehens ausweiche? Jede Schrift besteht in Wörtern, die eine gewisse Bedeutung haben, und die auf eine gewisse eigenthümliche Art mit Andern verbunden sind. Man muß daher erstlich die Bedeutung des Wortes aufsuchen, und sehen, in welchem Sinne es der Verfasser genommen wissen will. Man darf bei demselben weder ein Merkmal weniger, noch mehr denken, sondern man muß es mit allen von dem Verfasser ihm beigelegten Eigenthümlichkeiten aufnehmen. Die Bedeutung der Wörter ist bei der Unbestimmtheit, Undeutlichkeit und Vieldeutigkeit derselben

noch willkührlich, und es kann dem Verfasser, der ein wissenschaftliches Werk schreibt, und dem es an einem Worte zur Bezeichnung seines Gedankens gebricht, nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn er einem Worte eine ungewöhnliche Bedeutung giebt, sobald er nur dieselbe genau bestimmt, und sie nicht selbst willkührlich verändert, und das Wort das einemal in diesem Sinne, das anderemal in einem Andern braucht. Beobachtet er keine Einförmigkeit hierin, so veranlaßt er das Mißverständniß seiner Gedanken selbst.

Der Leser muß zweitens die vom Schriftsteller angegebene Bedeutung eines Wortes immer festhalten, und beim Fortlesen stets vor Augen haben. Alsdann muß er auf die Verbindung sehen, in welcher der Verfasser seine Gedanken bringt. Der Zusammenhang ist theils ein logischer, theils ein materialer. Bei jenem untersucht man die Folgerichtigkeit in der Verbindung der Ideen, bei diesem ihre Richtigkeit und Wahrheit. Es darf kein Widerspruch geduldet werden; denn läßt sich der Verfasser einen solchen zu Schulden kommen, so muß er sich nicht allein das Mißverständniß selbst zuschreiben, sondern er erweckt auch den Verdacht eines Irrthumes seiner Behauptung. Allein da logische Irrthümer leicht zu vermeiden sind, und da diese der Schriftsteller nicht so leicht begeht, so liegt die Falschheit der Meinung des Verfassers meistentheils in den materialen Zusammenhang seiner Gedanken. Will

man nun diesen auffinden, so muß man den Gegenstand, der erörtert und bestimmt werden soll, selbst zergliedern, seine Bestandtheile aufsuchen, und seinen gesammten Inhalt deutlich und bestimmt auffassen. Wenn dies geschehen ist, so hält man seine Begriffe wieder an den Gegenstand, von dem sie die Merkmale enthalten sollen; sind diese nun in demselben gegründet, so muß die Verbindung derselben mit Andern nach dem Verhältnisse der Ursachlichkeit geprüft werden. Verfährt man auf diese Art beim Lesen einer Schrift, so ist man nicht in Gefahr, weder dem Verfasser unrecht zu thun, noch die Wahrheit zu beeinträchtigen.

Man fodert bisweilen auch, daß man jedes Buch nach den Grundsätzen prüfen soll, welche der Verfasser seinen Erörterungen zum Grunde legt, was will man damit sagen? Dies kann weiter nichts bedeuten, als man soll die Folgerichtigkeit seiner Behauptungen untersuchen, dies aber verschafft bloß logische Wahrheit, und keine Reale. Da nun jene bloß die Richtigkeit des formellen Denkens betrifft, und nicht in das Wesen und die Natur des Gegenstandes eingreift, so muß erstlich die Unrichtigkeit des Princips gezeigt werden; ist das Letztere geschehen, und hat man bewiesen, daß das Princip theils keinen Grund, theils keinen Gehalt hat, so muß zweitens der Leser sein eigenes Princip aufstellen, und nach diesem den Inhalt eines Buches prüfen. Auf diese Art gelangt man zur

realen Wahrheit. Der Leser soll sich daher beim Lesen nicht selbst verläugnen, sondern er soll auch nach seiner eigenen Weise denken; er soll seine Ansichten bei der Beurtheilung zu Hülfe nehmen; er soll die Richtigkeit der Ideen des Verfassers nach dem bestimmen, was er für wahr und gegründet hält. Nach seinem Princip soll er das Ganze beurtheilen, und dessen Wahrheit ausmachen. Sollte es der Leser bloß bei der logischen Richtigkeit bewenden lassen, so könnte man behaupten, daß der Inhalt beinahe jedes philosophischen Systeme richtig sei; denn gegen die Folgerichtigkeit und gegen die logische Wahrheit wird selten gefehlt, weil ein solcher Irrthum zu stark in die Augen springt, als daß ihn der Verfasser nicht ebenfalls bemerken sollte. Der Irrthum eines Systemes liegt meistentheils in dem Princip, auf welches dasselbe sich stützt. Den Ursprung und den Inhalt dieses aufzusuchen, schützt gegen Irrthum und führt zur Wahrheit. Bei jedem Princip aber muß man aber auch mit dahin sehen, ob es ein bloßes Denkgesetz, oder ein Realprincip seyn soll. Durch das Erstere läßt sich der Inhalt keiner Wissenschaft, als jener der Wissenschaft des bloßen Denkens, bestimmen; durch das Letztere allein erhält man einen Erkenntniß- und Bestimmungsgrund von dem Wahren und Falschen einer Wissenschaft. Dasselbe drückt dasjenige aus, was ihren eigenthümlichen Inhalt ausmacht; man faßt also durch dasselbe die Materialien auf, welche zum Inhalt einer Wissenschaft gehören, und verbindet und ordnet

sie nach dem Begriffe, welcher in dem Princip enthalten ist, und vermittelst dessen man erkennt, was in einer Wissenschaft wahr oder falsch ist.

Die Foderung, daß man jede Schrift, nach dem ihr eigenthümlichen Princip prüfe, erstreckt sich daher bloß auf die Folgerichtigkeit der Begriffe, und also auf die logische Wahrheit, nicht aber auf die reale, wozu jeder Leser das Princip sich selbst macht, oder das vom Verfasser aufgestelle für richtig erkennt.

Die Bedingungen, daß jede philosophische Schrift für den Leser einen gegründeten Inhalt habe, und daß jener diesen verstehe und begreife, sind erfüllt, allein ehe jemand so weit kommt, bedarf es großer Vorbereitungen und mannigfaltiger Uebungen: denn 1) ist dazu Selbstdenken, 2) Kenntniß derjenigen Gegenstände erfoderlich, welche den Inhalt der Philosophie ausmachen. Der Leser, der durch die Lektüre von philosophischen Schriften, philosophiren lernen, und Philosophie studiren will, muß mit solchen Schriften anfangen, die ihn nicht allein im Selbstdenken üben, sondern ihn auch nach und nach mit dem Inhalte der Philosophie bekannt machen. Wie müssen nun diese Schriften beschaffen seyn? Ihre Form nach dürfen sie nicht streng systematisch, und ihrem Inhalte nach müssen sie philosophisch gehaltreich und interessant seyn. Wären sie streng systematisch, so würden sie eine große Geübtheit im Denken erfo-

dern, diese aber besitzt der Leser noch nicht, daher muß der Inhalt für ihn anziehend und belehrend seyn, um ihn im Denken zu üben, und seinem Geiste sowohl gegen Ueberdruß als gegen eine baldige Ermüdung zu schützen. Welches sind nun die Schriften, welche ihrem Inhalte nach sehr interessant, und daher den Verstand des Lesers eben so sehr belehren, als sie ihn bereichern, und welche leicht verständlich sind? Wenn ihr Inhalt aus der Natur des Menschen, wie sie sich in der Erfahrung offenbahrt, entlehnt ist, wenn derselbe die mancherlei Erscheinungen des menschlichen Gemüthes umfaßt, und diese ihren Ursachen und Folgen nach erörtert werden, so hat er für den noch nicht genug im Denken geübten Leser Interesse; ist er nun auch so behandelt, daß man den abstrakten Begriffen leicht eine Anschauung unterlegen kann, und ist er durch Beispiele und Erfahrungen anschaulich gemacht, so läßt er sich ohne viele Anstrengung begreifen, und im Zusammenhange überschauen; er ist leicht verständlich, und da er die Kenntnisse des Lesers bereichert, so ließt dieser ununterbrochen und mit Lust fort.

Ich will hier bloß einige von den Schriftstellern nennen, welche die Stelle der ersten philosophischen Denkübungen vertreten können, und die dem Leser sowohl Vergnügen, als Belehrung gewähren. Solche Schriften sind Garves Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, 1—5 Band, besonders dessen Beobachtungen über die Kunst zu Den-

ken im 2ten Bande, und über Gesellschaft und Einsamkeit im 3ten und 4ten Bande. Engel's Philosoph für die Welt; seine Theorie der Dichtungsarten, und mehrere kleine Abhandlungen aus dessen sämmtlichen Schriften. Kant's Betrachtungen über das Erhabene und Schöne; seine Träume eines Geistersehers; seine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, und mehrere Abhandlungen aus dessen gesammelten kleinen Schriften; Lessing's Laokoon, über die Erziehung des Menschengeschlechtes. Reinhard (F. V.) vom Werthe der Kleinigkeiten in der Moral, über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre. Montaigne's Versuche (übersetzt von Bode 7 Bände); Charron, von der Weisheit, übersetzt Fr. am May 1801. (Charron und Montaigne sollten das tägliche Handbuch jedes seyn, der philosophiren lernen will, so wie späterhin Bayles philosophisches Wörterbuch dazu kommen muß; denn diese Bücher fodern eben so sehr zum Denken auf, als sie reich an Materialien sind) Möser's patriotische Phantasien und vermischte Schriften; Hemsterhuis philosophische Schriften, 1—3 Band; Shaftesbury Characteristics; Schiller, einige Abhandlungen aus dessen kleinen gesammelten Schriften; Brandes Betrachtungen über das weibliche Geschlecht; Büsch Erfahrungen; Pockels Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechtes. Hat man sich durch die Lektüre solcher Schriften im Denken vervollkommt, und sowohl Lust dazu in sich erweckt, als Materialien eingesammelt, so muß man zur Lektüre der Schriften über-

gehen, die schon einigen systematischen Zusammenhang haben, und die neben der systematischen Verbindung noch reich an Gedanken sind. Dergleichen Schriften sind Reinhards System der christlichen Moral (zu welchem Zwecke hier sich bloß der 1 Band eignet); Schulze (in Helmstädt) Grundriß der philosophischen Wissenschaften 1. und 2. Band 1788 und 1790. Irwing Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen; Tiedemanns Untersuchungen über den Menschen; Tetens philosophische Versuche über die menschliche Natur 1 und 2; Platner's neue Anthropologie; Heidenreichs psychologische Entwicklung des Aberglaubens, und Philosophie über die Leiden der Menschheit; Reimarus (J. A. H.), über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion 1787; Feder, Untersuchungen über den menschlichen Willen; Kant's Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Religion und Moral; Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen; Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand; Moses Mendelssohns philosophische Schriften; Herder, vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, über den Ursprung der Sprache, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; Weickard, der philosophische Arzt; Zimmermann, von der Erfahrung in der Arzneikunde; Herz, über den Schwindel, und Versuch über den Geschmack; Ewald, über das menschliche Herz; Meiners vermischte philosophische

Schriften; Eberhard, allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, und vermischte Schriften. Vorzüglich muß Eberhards Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik 1—6 Th. fleißig studirt werden; Wezels Versuch über Menschenkenntniß; Schütz Lehrbuch zur Bildung des Verstandes und des Geschmacks; Hofbauer's Naturlehre der Seele; Schmid, psychologisches Magazin und anthropologisches Journal; Krug, Philosophie der Ehe, und Bruchstücke aus meiner Lebensphilosophie; Gruber, Bestimmung des Menschen; Schelle, über den Frohsinn; Rousseaus Emil, Spalding über die Bestimmung des Menschen; Reche, über humane Sympathie, Dirkson, Lehre von den Temperamenten u. s. w. *)

Durch die Lektüre solcher Schriften ist sowohl der Scharfsinn geübt worden, als der Leser auch reichlich Materialien zum Denken eingesammelt hat. Nunmehro ist es nöthig, daß er sich zu solchen Schriften wendet, die ihn lehren, was der menschliche Geist auszurichten im Stande ist, nach welchen Gesetzen dessen Kräfte wirken u. s. w. Die Bücher, die daher den Gegenstand seiner Lektüre ausmachen müssen, sind kritische Untersuchungen über das mensch-

*) Ich würde hier noch meine psychologische Lebensverlängerungskunde 1804, meine Kunst zu Denken, so wie die Kunst Bücher zu lesen 1799 empfehlen, wenn nicht diese Selbstempfehlung einer Unbescheidenheit ähnlich sähe.

liche Gemüth, sein Denk- und Erkenntniß- sein Gefühls- und sein Begehrungs- und Willensvermögen. Er muß also Kants Kritiken studiren, allein in welcher Ordnung soll er diese lesen? Um eine kurze und deutliche Uebersicht der Gegenstände, welche den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft ausmachen, und eine Kenntniß von der Art und Weise, wie der menschliche Geist seinen Anlagen nach untersucht werden muß, zu erhalten, muß er den Anfang mit der Lektüre der Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik machen; dann muß die Kritik der reinen Vernunft selbst folgen. Hierauf beginnt die Untersuchung über die praktische Vernunft mit dem Studium der Metaphysik der Sitten, die zum Vorläufer der Kritik der praktischen Vernunft dient. Nach dieser macht endlich das Studium der Kritik der Urtheilskraft den Beschluß. Jetzo ist das kritische Geschäft geendigt, und der Leser wird nunmehro im Stande seyn, sowohl sein eigenes Gemüth und dessen Anlagen und Gesetze selbst zu erforschen, und zu untersuchen, als auch die Richtigkeit der Lehren Kants zu prüfen.

Die Lehren der Kantischen Kritiken muß der Leser jederzeit in ihrer Quelle studiren; ist jemand in ihren Inhalt gehörig eingeweihet worden, und ist er überzeugt, daß er Kants Behauptungen nicht bloß im Einzelnen, sondern im Zusammenhange versteht, dann kann er zu seinen Fortstudiren, und zu seiner allseitigen Uebung mit vielem

Vortheile Mellins encyclopädisches Wörterbuch der Philosophie, Schulz Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, und einige Schriften von Jakob, Schmid, Tiefstrunk, Hofbauer, Gerstenberg (Theorie der Kategorien), Bendavid, Dietz, Snell, Salat, so auch Reinholds Briefe benutzen. Nicht bloß aber die Schriften der Freunde Kants, sondern auch die Einwendungen seiner Gegner muß man studiren. Vorzüglich müssen studirt werden Schulze's Kritik der theoretischen Philosophie, Tiedemanns Theätet, oder über das menschliche Wissen, Platners philosophische Aphorismen, die polemischen Schriften von Feder, Eberhard, Weißhaupt, so wie auch von Herder und Andern.

Da aber alles daran gelegen ist, daß man die kritischen Untersuchungen Kants richtig versteht, und daß man nicht theils Dinge hineinträgt, die nicht darin enthalten sind, theils Andere wegläßt, deren genaue Kenntniß von der größten Wichtigkeit ist, so fragt es sich, wie muß man Kants Schrift lesen? Schriften sollen gelesen werden, um sie zu verstehen, und ihren Inhalt zu begreifen, nicht aber gerade in der Absicht, sich von der Wahrheit der in ihnen vorgetragenen Lehren zu überzeugen; will man den ersten Zweck erreichen, so muß also alles aufs Verstehen und Begreifen angelegt werden. Man muß Kant's Schriften ununterbrochen und hinter einander lesen, sich die Bedeutung der Wörter entweder merken, oder sich aufschreiben, die Stelle, deren

Inhalt man nicht begreift, anzeichnen, und trotz dieses nicht Verstehens derselben fortlesen. Vielleicht wird sie durch das Nachfolgende verständlich, vielleicht erhält sie aber auch kein Licht durch dasselbe; allein das Erstere ist bei Kant sehr häufig der Fall. Hat man nun die Lektüre der Kritik der reinen Vernunft zum erstenmale vollendet, so muß man sich ihren Inhalt, so wie man ihn zu verstehen wähnt, schriftlich aufsetzen. Alsdann muß man an die zweite Lektüre derselben gehen, und nunmehro muß, wo möglich, keine Stelle mehr zurückbleiben, die unverständlich wäre; träte aber dennoch dieser Fall ein, so müßte diese Stelle nebst dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nochmals durchgelesen werden, um eine vollständige und richtige Einsicht in den gesammten Inhalt der kritischen Philosophie zu erhalten. Beim Lesen muß man immer die Bedeutung vor Augen haben, in der Kant ein Wort genommen wissen will; vergißt man diese und legt dem Worte die vorige, gewöhnlich unbestimmte Bedeutung bei, so muß man Kants Behauptungen nothwendig mißverstehen; denn Mißverständnisse entstehen entweder aus einer nicht hinlänglich aufmerksamen Lektüre oder aus der Unterschiebung einer Bedeutung, in welcher der Verfasser ein gebrauchtes Wort nicht nimmt. Absichtliche Mißverständnisse kann man bei wahrheitsliebenden Lesern nicht annehmen.

Neue Systeme enthalten gemeiniglich auch neue Wörter, neue Wendungen im Ausdrucke, und neue Bedeutungen

von Wörtern; daher werden sie Denkern, die sich schon durch Nachdenken eine bestimmte und feste Denkart errungen haben, so schwer zu verstehen. Diese schieben dem gelesenen Schriftsteller immer ihre eigenen Ansichten des Gegenstandes unter, und leihen seinen Wörtern die bisher gewöhnliche Bedeutung; sie entdecken Widersprüche, weil ihre Gedanken aus Bruchstücken Mehrer bestehen; sie finden wohl gar Unsinn, weil sie nicht die gehörige Zeit und Mühe auf das Durchdenken des ganzen Systemes wenden. Es ist daher gar kein Wunder, daß Kant ebenfalls dies Schicksal erfahren hat. Alle großen originellen Denker, ein Newton, Leibnitz, Spinoza und A. hatten dasselbe. Das Alte will nicht zu dem Neuen passen, und wer kann sich wohl so weit verleugnen, daß er sich selbst als die Ursache des Mißverstehens einer Schrift ansieht? Nicht wir, sondern Andere, sind die Ursache des Mißverständnisses; es ist bei der Speculation, wie im Moralischen; jeder glaubt auf dem rechten Wege zu seyn, der zur Wahrheit führt. Diese Ueberzeugung ist um so inniger und fester, je länger jemand schon das Geschäft des Philosophirens betrieben hat. Mit der Zeit und mit einem glücklichem Erfolge wächst beim Menschen nicht allein das Vertrauen auf seine Kräfte und Einsichten, sondern auch die Anhänglichkeit an seine Meinungen und Gedanken. Diese machen sein geistiges Leben aus, er handelt und sieht durch sie, und man thut sehr unrecht, daß man Männern, die in einer andern Methode zu philosophiren grau worden

sind, ihre Mißverständnisse zu hoch anrechnet. Sind es nicht absichtliche Verdrehungen, so läßt sich nicht im geringsten zweifeln, daß es ihnen eben so sehr um Wahrheit zu thun ist, als dies bei jedem andern Denker der Fall ist. Junge Leute, die noch keine bestimmte Ansicht des Menschen und der Welt angenommen, und noch kein System der Erkenntniß errungen haben, sind die eifrigsten Vertheidiger und die wärmsten Anhänger jeder neuen Meinung in der Philosophie, und jeder neuen Methode zu philosophiren. Ihr Gemüth ist noch leer, ihr Geist wißbegierig, alles, was sie hören, scheint ihnen wichtig, neu und wahr zu seyn, und sie nehmen alles gläubig an, und vertheidigen es mit Kraft und Heftigkeit, bis eine ruhigere Ansicht in ihnen wiederkehrt, bis sie ihre Gedankenreihen von neuem durchsehen und prüfen, und nicht allein ihren Zusammenhang, sondern auch ihre Richtigkeit prüfen. Dann werden sie theils Lücken, theils Unrichtigkeiten gewahr, und sie erklären entweder alles für ein Hirngespenst, oder sie gelangen entweder auf den Weg der Kritik der Meinungen, oder des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst. Daher sollte jeder Denker, dem es eben so sehr um die Wahrheit seiner neuen Meinungen, als um ihre Verbreitung zu thun ist, sie nicht zuerst vom Katheder verbreiten, sondern sie vorher dem Publiko, das unpartheiisch erwägen und prüfen kann, zur Untersuchung vorlegen: denn wie leicht kann es seyn, daß er bei seinen Speculationen gänzlich auf Abwege gerathen ist, daß nicht allein seine Re-

sultate, sondern auch der Weg, der dahin führt, unrichtig ist? Und wenn er sich nun bewußt wird, daß er jungen wißbegierigen Geistern alles dies als Wahrheit verkauft hat, was doch bloß Irrthum und Wahnglaube ist! In der Speculation ist Irren leichter als anderwärts, weil hier alles aus Begriffen gefolgert wird, und weil es Begriffe darunter giebt, die sich entweder nicht sogleich an eine innere oder äußere Anschauung halten lassen, oder die man auch wegen ihrer vermeintlichen Evidenz nicht daran zu halten zu brauchen glaubt. Wenn das Publikum die neuen Meinungen geprüft hat, und wenn der Weg, den man bei seinen Meditationen befolgt, die Natur des menschlichen Geistes selbst ist, dann ist es Zeit, neue Meinungen auch jungen Gemüthern durch mündliche Vorträge mitzutheilen.

Wenn es nun durchaus erfoderlich ist, das Werkzeug, mit dem man etwas verrichten will, selbst genau kennen zu lernen, um zu erfahren, wie viel sich durch dasselbe ausrichten lasse, wenn Kant eine solche Untersuchung des menschlichen Geistes angestellt hat, um zu zeigen, daß jedes Vermögen oder jede Kraft bloß diese oder jene Fähigkeit besitzt, daß diese in ihrer Anwendung bloß so weit und nicht weiter reicht, daß Vieles, was man bisher für ausführbar hielt, sich vermöge der Beschränktheit der Natur des menschlichen Geistes nicht erreichen läßt, so fragt es sich, ob der Weg, den Kant dabei eingeschlagen hat, der richtige ist, und ob die Resultate, die er geliefert hat, nicht allein gegründet

und wahr sind, sondern ob sie sich auch consequent aus den Vordersätzen ergeben, und ob sie vollständig sind, und alle Wünsche und Erwartungen des menschlichen Geistes befriedigen? Daß eine Kritik der Gemüthsvermögen nothwendig sei, sieht man daraus, daß es sich nicht schon an und für sich selbst ergiebt, wie viel sie ausrichten können, weil die Mittel, deren man sich beim Philosophiren bedient, Begriffe und Ideen sind, welche eben sowohl leer als gehaltvoll seyn können, und bei denen leicht eine Verwechselung ihres logischen Gebrauches mit ihrem realen und transcendentalen statt findet. Die Frage aber, ob der Weg, den Kant zur Untersuchung eingeschlagen hat, der richtig sei, kann nur dadurch entschieden werden, daß man beweißt, er sei von etwas ausgegangen, was sich in jedermanns Bewußtseyn als Thatsache nachweisen läßt, und was als der Führer zur Ergründung aller ursprünglichen Operationen des Geistes angesehen werden kann. Wie sind synthetische Urtheile möglich? Mit der Beantwortung dieser Frage beginnt Kant sein kritisches Geschäft. Daß sie wirklich sind, und daß wir dergleichen bilden, folgt daraus, daß wir Erfahrung haben: denn diese besteht gänzlich aus solchen Urtheilen. Nachdem er nun diese Urtheile in der Erfahrung nachgewiesen hatte, war es einerlei, ob er sich die Frage vorlegte: wie sind synthetische Urtheile apriori oder jene, wie ist Erfahrung überhaupt möglich? Diese Untersuchung führte ihn auf die Unterscheidung des Erkenntnißvermögens in die Sinnlichkeit und in den Verstand, und da er sich an die jedem dieser Vermögen

eigenthümlichen Erscheinungen hielt, und diese als Führer zur Aufsuchung ihrer Wirkungsarten, ihrer Gesetze und deren Anwendbarkeit benutzte, so gieng er nicht allein den richtigen Weg, sondern es konnte auch nicht fehlen, daß, wenn er diesen unverrückt im Auge behielt, er die ursprüngliche Handlungsweise jedes Vermögens, und deren Verhältniß zu einander auffinden mußte. Was wirkt und thätig ist, kann der Mensch bloß durch die Wirkung als Folge der Thätigkeit kennen lernen; hierdurch drückt sich die eigenthümliche Natur einer Thätigkeit oder Kraft aus; hierdurch offenbart sie ihr Innerstes, und zeigt sich dem menschlichen Bewußtseyn als das, was sie ist. Kant drang auf diesem Wege bis zur Quelle aller Thätigkeiten hervor, bestimmte vermittelst ihrer Erscheinungen ihre Gesetze, und zeigte durch die Natur der Thätigkeit jedes Vermögens die Grenzen seiner Wirksamkeit. Da er die Beschaffenheit jedes Vermögens erforschte, so machte er auch zugleich den Antheil ausfindig, welchen der menschliche Geist an allen Vorstellungen hat, wie viel er zu denselben beiträgt, und wie viel er anderswo dazu erhält. Das Selbstbewußtseyn ist die Stütze, auf welche er bei seinen Untersuchungen fußte, und unser Geist der Mittelpunkt, um welchen sich alles dreht. Wir machen die Vorstellungen, sie sind vermittelst der Selbstthätigkeit unsers Geistes unser Werk; ohne sie giebt es für uns nichts, die Art ihres Seyns giebt die Art alles Daseyns für uns, und kann der Mensch wohl nach einer andern Erkenntniß-

art der Dinge streben, als nach einer menschlichen? Kann wohl ein Geschöpf diesen eine andere Ansicht als die Seinige leihen? Dies ist unmöglich, weil jeder alles auf sich und auf sein Bewußtseyn bezieht, und jeder also der Mittelpunkt bleibt, von welchem alle Strahlen auslaufen. Das Bewußtseyn ist die Sonne, die Licht nach allen Seiten ausströmt, und alles durch ihre Strahlen auf eine eigenthümliche Art beleuchtet. Die Resultate, die Kant durch seine kritischen Erörterungen des menschlichen Geistes gefunden hat, sind nicht allein folgerichtig, sondern stimmen auch mit den Aussprüchen des gesunden, sich nicht der Gesetze, nach welchem er thätig ist, bewußten, aber durch Gefühle kundthuenden Menschenverstandes überein. Sie befriedigen alle Foderungen des Kopfes, und alle Wünsche des Herzens. Wissen und Handeln kommen durch sie in Einklang; weder die Vernunft noch das Gefühl ist durch sie beeinträchtigt, und da eine solche Harmonie, eine solche Befriedigung aller Kräfte eben so sehr für die Richtigkeit der Räsonnements als für ihren Gehalt und ihre Fruchtbarkeit spricht, so kann man mit Recht annehmen, daß Kanten sein kritisches Geschäft gelungen ist. Vermittelst seiner Untersuchungen ist man im Stande, sogleich auszumachen, wie viel in philosophischer Hinsicht eine Meinung Gehalt hat, indem man nur ihren Ursprung aufsuchen darf. Dieselben lehren uns, was wir erkennen können, wie weit unsere Erkenntniß geht, was wir thun sollen, und was wir zu thun oder zu lassen befugt sind. Kant ist bei seinem ganzen Verfahren als

Naturforscher verfahren, der das Vorhandene genau und vollständig zu beschreiben, und es in seine Bestandtheile zu zergliedern, auf seinen Ursprung zurück zu führen, und in seiner Quelle aufzusuchen hat.

Sind nun die kritischen Untersuchungen Kant's als völlig gelungen anzusehen, was bleibt den nachfolgenden Denkern noch zu thun übrig? Jeder Denker, dem es um Wahrheit und um Gründe für dieselbe zu thun ist, muß dieselben kritischen Untersuchungen anstellen, welche Kant angestellt hat: denn philosophische Wahrheiten sollen und können nicht auswendig gelernt, sondern müssen ebenfalls durch Nachdenken gefunden werden. Sie sollen Produkte der Freiheit eines jeden seyn, und da es niemand an Gelegenheit fehlt, eine kritische Erörterung seiner Gemüthsvermögen anzustellen, so ist jeder um so mehr verbunden, dies zu thun, je wichtiger es ist, daß jeder sowohl aus selbst eigener Erfahrung einsehen lerne, wie viel der Mensch vermag, als daß er auch um so sicherer solche Resultate selbst auffinde, welche niemand dahin gestellt seyn lassen kann, weil von ihnen die Einheit seiner ganzen Geistesthätigkeit, die Ruhe seines Herzens, und die Befriedigung seines Kopfes abhängt. Stellt aber jemand eine Untersuchung über die Kräfte des menschlichen Geistes an, so wird er bald finden, daß sich einige Lehren der Kritik zweckmäßiger ordnen, deutlicher und bestimmter darstellen, und durch ihre Anordnung schärfer beweisen lassen, und daß sich das Ganze kürzer, eindrin-

licher und bündiger beweisen läßt. Nicht allein aber dies bleibt den künftigen Forscher zu thun übrig, sondern sie müssen eben sowohl, als Kant selbst, prüfen, ob alle Funktionen des menschlichen Geistes richtig und vollständig aufgefaßt sind, ob die Prämissen, die man zu ihrer Auffindung vorausschickt, gültig und haltbar sind. Das wichtigste Geschäft aber, das den Nachfolgern zu thun übrig bleibt, besteht darin, daß sie alle einzelnen philosophischen Wissenschaften, welche sich auf die Kritik stützen, als Theile eines organischen Ganzen aufstellen müssen. Hierbei ist nun dahin zu sehen, daß jede Wissenschaft die ihr im wissenschaftlichen Organismus bestimmte Stelle einnimmt, daß jede Lehre derselben nicht allein am gehörigen Orte aufgestellt, sondern auch bündig erwiesen wird. Für die Wahrheit jedes Satzes kann es nur einen einzigen Beweiß geben, der die Vernunft in Ansehung seiner Gegründetheit und seiner Wahrheit befriedigt: dieser muß aufgesucht werden. Jede Lehre, jeder Satz einer Wissenschaft erscheint nur an einer bestimmten Stelle in seinem hellsten Lichte, und nöthigt dem Denker Ueberzeugung und Beifall ab. Nicht bloß aber die logische Anordnung der Lehren einer Wissenschaft muß alle Foderungen der Vernunft befriedigen, sondern dies muß auch ihre Einkleidung in Worten, deren Bestimmtheit und Klarheit thun. In diesem Felde sind noch viele Lorbeern einzuerndten. Hierauf muß die Vollständigkeit der Wissenschaften geprüft werden, wobei noch vieles zu ergründen übrig bleibt, ehe

jede Wissenschaft als ein geschlossenes Ganze erscheint, von welchem weder etwas hinweggenommen, noch zu welchem etwas hinzugethan werden kann. Dasjenige, was als noch zu leisten bisher angeführt worden ist, hat vorzüglich auf die strengen philosophischen Wissenschaften Bezug, deren Inhalt aus apriorischen Vorstellungen besteht, welcher sich durch fleißiges Nachdenken vollständig auffinden läßt. In Ansehung der empirischen Wissenschaften aber ist noch weit mehr zu thun. Diese sind einer steten Vervollkommung sowohl in Ansehung ihrer Form, als ihres Inhaltes fähig. Der Letztere läßt einen steten Zuwachs zu; es werden bald neue Erscheinungen bemerkt, bald erscheinen Andere in einem neuen Lichte, wiederum Andere erfodern eine andere Stellung als sie bisher gehabt haben. Die empirischen Wissenschaften sind bisher noch nicht genug von einander abgesondert worden; eben so wenig ist die Masse der Materialien, die in ihr Gebiet einschlagen, und die zu ihnen gehören, streng gesichtet und vollständig aufgesucht worden. Die Erfahrung ist eine unerschöpfliche Quelle von Vorstellungen, und alle nachkommenden Denker können sich durch Originalität des Geistes, Scharfsinn, Kenntnisse, Fleiß und Anstrengung noch unsterbliche Verdienste um die Erfahrungsseelenlehre, physische und pragmatische Anthropologie u. s. w. erwerben. Diese Wissenschaften lassen sich unaufhörlich theils mit noch unbekannten Erscheinungen, theils mit neuen Bemerkungen bereichern; ihre Anordnung kann den Foderungen der Vernunft in Ansehung

ihrer Wissenschaftlichkeit näher gebracht, und es kann ein Princip aufgesucht werden, das, wenn auch nicht das Ganze als Bestimmungs-, doch als Erkenntnißgrund leitet. Die Philosophen haben also auch nach Kant noch genug zu thun, und es fehlt ihnen nicht an Gelegenheit, sich Verdienste zu erwerben. Der Mensch hat aber auch noch andere Gegenstände, die er kennen lernen muß, und der Philosoph soll wie jeder Andere zwar stets philosophiren, allein er soll doch sich nicht bloß auf Philosophie beschränken. Die Erde, als der Schauplatz seiner Thätigkeit, ihre Produkte und ihre Veränderungen sollen ebenfalls einen Gegenstand seines Nachdenkens ausmachen. Das Nämliche soll auch mit dem geschehen, was die Menschen sonst gewesen sind, welche Schicksale sie erfahren, welche Veränderungen die Staaten erlitten u. s. w. haben. Alle diese Gegenstände sind nicht allein wissenswürdig, sondern eignen sich auch ganz besonders für den Philosophen, indem sie ihn nicht allein reichlich mit Materialien versorgen, sondern auch seine Ansichten über die Natur und den Menschen erweitern, seinen Blick schärfen, und ihm einen gewissen Takt in der Auffindung des Zweckmäßigen, Wahren, Nützlichen u. s. w. verschaffen.

Kants Verdienst besteht aber nicht bloß darin, daß er den menschlichen Geist seinen Anlagen und Kräften nach erforscht, und daß er gezeigt hat, was diese ausrichten können, daß er die einzelnen philosophischen Wissenschaften,

sowohl in Ansehung ihres Inhaltes als ihre Form vervollkommt hat, sondern er hat auch in seinen Zeitgenossen eine Forschbegierde rege gemacht, wodurch sie sich vor allen vorhergehenden Generationen auszeichnen. Alle Wissenschaften, sowohl positive, als philosophische, werden mit einem Eifer bearbeitet, der für die Kultur der Menschheit und für die Vervollkommnung der Wissenschaften selbst die herrlichsten Früchte verspricht. Kein Feld wird unbebauet gelassen, alles wird untersucht und geprüft; und je näher eine Wissenschaft an die Philosophie grenzt, desto größer ist der Einfluß, welchen die durch Kant bewirkte Reformation in der Philosophie auf sie hat. Nichts ist so heilig, nichts so profan, das jetzt nicht einer scharfen Prüfung der Vernunft unterworfen würde. Die Rechtslehre und die Religion, die Erziehung und die Arzneikunde haben durch Kants Philosophie theils schon große Veränderungen erfahren, theils noch zu erwarten. Die Pestalozzischen Ideen würden weder die große Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben die sie jetzt erregen, noch so schnell in die Praxin übergegangen seyn, wenn nicht durch die kritische Philosophie auf die evidenteste Weise bewiesen worden wäre, daß die Sinnlichkeit dasjenige Vermögen ist, durch welches der Verstand den Stoff zu seinen Operationen erhält, daß der Raum und die Zeit die Formen der Sinnlichkeit sind, und daß alle Gegenstände, die für den Menschen wahrnehmbar und erkennbar seyn sollen, im Raume oder in der Zeit erscheinen müssen. Anschauungen sind das Erste, was im

menschlichen Gemüthe erscheint, und sie müssen daher den Gegenstand alles ersten Unterrichtes und aller ersten Ausbildung des menschlichen Geistes ausmachen. Alle Pädagogen, die nach Principien der kritischen Philosophie die Erziehung zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht haben, drangen auf diesen Punkt, und foderten, daß die in der äußern Anschauung vorkommenden Gegenstände den Inhalt der ersten Erziehung hergeben, und das erste Objekt der Erregung des menschlichen Gemüthes ausmachen müßten. Eine solche Thätigkeit aber, die Kant in den Teutschen aufregte, mußte natürlich auch Gegenstände ergreifen, die für den Menschen entweder gar keinen Werth haben, oder die gänzlich außer den Grenzen alles menschlichen Wissens und Erkennens liegen, und man mußte Wege einschlagen, die vom Pfade der Wahrheit abführen. So bald die Wißbegierde erwacht, und der Thätigkeitstrieb in Feuer gesetzt ist, fragt man nicht allemal mehr, was aus den Untersuchungen, die man beginnt, komme, sondern man will thätig seyn, man will die Grenzen der Erkenntnisse erweitern, man will alles, selbst das Ungleichartigste, mit einander verbinden, und will alles, was selbst nicht im geringsten wissenschaftlich bearbeitet werden kann, auf Principien bringen. Ist es alsdann wohl noch ein Wunder, daß Mißgeburten zu Tage kommen, und eben so groteske als unerwartete Erscheinungen sich zeigen? Dies wird die Folge aller großen Erschütterungen seyn, welche den

menschlichen Geist so mächtig aufregen, und seine Wißbegierde entflammen.

Nicht bloß aber eine große Thätigkeit in der Vervollkommnung aller Wissenschaften, hat Kant unter den Teutschen aufgeregt und verbreitet, sondern er hat auch durch seine edle und erhabene Gesinnung, welche sich in so vielen energischen Aeußerungen über Pflicht und Recht, Wahrheit und Religion, Menschenwerth und Erdenleben u. s. w. ausspricht, Saamen zur Tugend in das Herz der Menschen geworfen, welcher mit der Zeit die herrlichsten Früchte tragen muß. Sein kraftvoller Ausdruck, seine gehaltreichen Gedanken, seine erhabenen Ideen ergreifen das Gemüth des Lesers mächtig, und zwingen dasselbe nicht allein zum Nachdenken, sondern auch zur Achtung gegen das Gute und Ehrwürdige. Wären die Teutschen so gerecht gegen ihre großen Männer, sagt Klinger, als sie gegen die großen Männer anderer Nationen sind, so würde man schon längst gesagt, und in Schriften erwiesen haben, daß kein Philosoph der alten und neuen Zeit erhabenere Gedanken über den Menschen, seine wahre Würde, die Welt überhaupt, und Gott gedacht, und in der einfachsten, anspruchlosesten Sprache ausgedrückt habe, als Kant, und in solcher Anzahl, daß man erstaunen würde, wenn man sie in einem Auszuge beisammenläse." Wie kräftig regt nicht folgende Stellen zum Denken auf? Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir als den letzten

Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindeligen Eindruck nicht auf das Gemüth, denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die Eine so wie die Andere ohne das mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.

Ob nun gleich große Geister eine zeitlang die Denkart ihrer Zeitgenossen mächtig bestimmen, und alles unter ihr Joch beugen, so dauert es doch nicht lange, und es treten wieder Denker auf, welche die Freiheit des menschlichen Geistes retten. Da sie aber nur zu oft glauben, daß sie das Gegentheil von dem vornehmen müssen, was ein großer Reformator des Geistes gethan hat, oder daß sie noch weiter vordringen, und selbst über das hinausgehen können, was jener als die Grenzen in einer Art von Wissenschaft angegeben hat, so kann es nicht fehlen, daß

sie wieder Verirrungen und Mißgriffe begehen, und daß man selbst das Gute wieder verkennt, was ein großer und scharfsinniger Kopf durch sein Nachdenken entdeckt hat. Kaum war Kants Kritik der reinen Vernunft als die Norm der Art und Weise, wie philosophirt werden müsse, von Mehrere anerkannt, so trat auch schon Reinhold auf, und wollte dem ganzen kritischen Gebäude ein Princip unterschieben, das weder haltbar noch zweckdienlich war. Durch die Abstraktion hervorgebracht, umfaßte dasselbe zwar das Gemeinsame aller Vorstellungen, allein es diente weder zum Erkenntniß- noch zum Bestimmungsgrund des eigenthümlichen Resultates der Philosophie. So bald man daher dessen Unfruchtbarkeit und Untauglichkeit als eines ersten Princips der Philosophie einzusehen anfieng, erschien Fichte, hob das Eigenthümliche eines solchen Princips scharf heraus, stellte einen bloßen logischen Grundsatz auf, folgerte demohngeachtet aber aus demselben die Wahrheit materieller Sätze und suchte deren Wahrheit und Gegründetheit durch ihn zu beweisen. Er verkannte eben so wie Reinhold die eigenthümliche Natur der speculativen Vernunft, nahm das bloße Denken für das Erkennen, und es ließ sich leicht voraus sehen, daß der menschliche Geist, der nach Realitäten bei seinem Wissen strebt, sich nicht lange damit befriedigen würde. Schelling's durch die Kenntniß der Physik und Chemie genährter Geist versprach in Bezug auf die äußere Natur dies Bedürfniß zu stillen, und nachdem er parallel mit der menschlichen Natur eine Naturphilosophie

aufgestellt, und die andere Seite der Speculation zum Objekt seines Forschens gemacht hatte, suchte er einen Einigungspunkt sowohl für die Philosophie des Menschen, als der Natur. Diesen glaubte er in dem Gleichseyn des Objekts und Subjekts, durch das Ich gedacht, zu finden, und ob gleich dieser Satz ein bloß logischer ist, indem er eine Vernunftidee ohne Inhalt ist, so folgerte er dennoch kühn fort, und leitete eine transcendente Ideal- und Naturphilosophie daraus ab. Einen heftigen Gegner findet jetzt Schelling an Wagner, der sich aber von demselben mehr in Worten, als in der eigenthümlichen Ansicht der Natur und des Menschen unterscheidet, und so sehr derselbe auch gegen die Speculation eifert, so ist doch diese das eigenthümliche Element aller Philosophie. Jede Speculation aber muß sich auf etwas fußen, muß einen besondern Gegenstand und einen bestimmten Zweck haben, sonst ist sie eben so grundloß als gehaltleer. Bouterwecks Apodiktik ist das Werk eines eifrig nach Wahrheit strebenden Geistes, allein seine Virtualität, mag sie auf den Menschen oder die Natur angewandt werden, ist nichts anders als die Thätigkeit des Ichs, und faßt sie nicht irgendwo ein Objekt auf, das sich aber nicht aus ihr ableiten läßt, so hat sie keinen Inhalt. Mit leeren Worten läßt sich keine Erscheinung erklären, und dringt man nicht in das Eigenthümliche jeder Art von Wissenschaft ein, und bemächtigt sich ihres Inhaltes, so fällt die Spekulation, so kräftig sie sich auch ausspricht, gehaltleer und unnütz aus.

Alle diese Denker verkannten die Foderungen, welche die Kritik an jedes philosophische System macht, sie verwechselten Gegenstände mit einander, die sie als von einander specifisch verschieden bewiesen hatte. Sie giengen nicht allein über die Grenzen alles Erkennens hinaus, sondern unterschieden auch nicht einmal die jedem Vermögen eigenthümliche Wirkungsart. Sie folgten einer Vernunftidee, und wollten ein Ideal — die Idee des Absoluten, Ersten u. s. w. — realisiren, welche kein endlicher Verstand realisiren kann. Kritik ist der einzige Weg, der in der Philosophie zur Gewißheit, Wahrheit und Fruchtbarkeit der Speculation führt; außer ihr giebt es nichts als Unsicherheit, Irrthum und gehaltleere Räsonnements. Ob daher gleich die oben angeführten Denker viele vortreffliche Ideen über den Menschen und die Natur verbreitet, und besonders Schelling die Naturansicht mehr als vorher durch Ideen belebt hat, so ist doch der Grund, auf welchem sich ihre Systeme stützen, nicht haltbar; er ist ein bloßer Gedanke ohne Inhalt, Geist und Lebendigkeit, für die Erkenntniß weder fruchtbar, noch für den Erwerb der Wahrheit zuträglich *). Wenn es aber auch einleuchtet, daß diese Denker geirrt haben, so verdienen ihre Schriften doch das angestrengteste Studium, so bald

*) Eine gründliche und richtige Würdigung der Systeme von Fichte, Schelling, Reinhold, Bardili und A. liefert die Revision der allgemeinen Literaturzeitung 4ter Jahrg. 1804 v. N. 117—140, die freilich noch nicht vollendet ist.

sich jemand durch Kritik über die Beschaffenheit und die Fähigkeiten des menschlichen Geistes orientirt, und sein Wissen dadurch berichtigt hat. Ohne Kritik führen sie irre, indem sie nirgends aus der Natur des menschlichen Geistes zeigen, wie viel sich im Wissen und Erkennen ausrichten läßt, und indem sie insgesammt das bloße Denken für das Erkennen nehmen. Fichtes Wissenschaftslehre, Moral und Naturrecht; Schellings System des transcendentalen Idealismus, die neue Darstellung seines Systemes der Philosophie (im 2ten Bande 2tes St. der Zeitschrift für speculative Physik) und der Entwurf eines Systems der Naturphilosophie; Wagners System der Idealphilosophie, und von der Natur der Dinge; Bouterwecks Apodiktik, müssen die Gegenstände der Lektüre nach dem Studium der kritischen Schriften Kants ausmachen. In den Schellingischen und Wagnerischen Schriften, so wie auch in Fichte's Sittenlehre, weht ein Geist der Kraft und der Uebergewalt, der mächtig den Geist des Lesers ergreift, und ihn zum Nachdenken auffodert: wären diese Systeme eben so gehaltreich, wahr und gegründet, als sie mit Energie und Gewandheit durchgeführt und dargestellt sind, so müßten sie einen außerordentlich wohlthätigen Einfluß nicht allein auf die Kultur der Denkkraft, sondern auch auf die Verbreitung von Wahrheit haben.

Allein nicht bloß die Schriften dieser von der Kritik abweichenden Schriftsteller muß man lesen, sondern auch die

Schriften solcher originellen Denker als Jacobi, über die Lehren des Spinoza, und Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Eben dieß muß man auch in Ansehung solcher Schriften thun, die mehr oder weniger von der Kritik abweichen, als es z. B. mit Weillers Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie, mit Abichts und Anderer Schriften der Fall ist.

Welchen Vortheil aber gewähren solche Schriften, und warum muß man sie lesen? Wenn der Mensch immer bei dem stehen bleibt, was mit seiner Denkart übereinstimmt, so verliert er in kurzem die Empfänglichkeit für neue Ideen; da aber unter den Letztern doch auch Wahre seyn müssen, so büßt er nicht allein an Wahrheit, sondern auch an Kultur ein. Er soll aber stets in der Vervollkommung fortschreiten, er soll seine Anlagen und Kräfte immer mehr ausbilden, er soll sich unaufhörlich größere Kenntnisse und Einsichten erwerben, allein wie vermag er dies, wenn er seine Empfänglichkeit für fremde Gedanken, und dadurch seine Lust an fortschreitender Ausbildung nicht rege erhält? Wenn er, nicht biegsam genug, fremde Ideen weder fassen, noch sich an neue Darstellungsarten gewöhnen kann? Wenn er auf dem stolzen Wahne einschläft, daß alle philosophischen Wissenschaften schon den höchsten Gipfel der Vollkommenheit erstiegen haben, und daß nunmehro nichts mehr in denselben zu verbessern sei? Zur Verscheuchung eines solchen Wahnes, zur Erhaltung der Empfänglichkeit für fremde Ideen und

neue ungewöhnliche Ansichten, und zur Behauptung der Fähigkeit, sich in die Denkart Anderer und in ihre Darstellungsweise hineinzudenken, ist die Lektüre neuer, gehaltreicher, auch ungewöhnliche, ja unrichtige Ideen enthaltender Schriften unentbehrlich. Man darf seine Lektüre in dieser Hinsicht nie mit einem Zeitpunkte schließen; man muß sich aber nicht bloß mit den auffallenden Erscheinungen in der philosophischen Literatur bekannt machen, sondern man muß so viel als möglich alle guten neuen Schriften lesen, durch welche man seine Kenntnisse zu bereichern, oder zu berichtigen, oder seine Geisteskräfte zu kultiviren glaubt. Jeder Schriftsteller, der nur einigermaßen selbst denkt, gewinnt allemal seinem Gegenstande eine Seite ab, die noch nicht genug beobachtet ist, oder er betrachtet ihn aus einem Gesichtspunkte, der, wenn er auch nicht der richtige ist, doch zur Wahrheit führen kann. Da der Mensch nun die Gegenstände ideen- und geistreich macht, sobald Energie und Gedankenfülle seine Brust beseelt, so kann es nicht fehlen, daß stets neue Ideen entdeckt, fruchtbare Ansichten gefunden, und durch eine andere Zusammenstellung der Gegenstände unbekannte Gesichtspunkte heraus gehoben werden.

Ist das Studium der Kritik der menschlichen Gemüthsvermögen und der neuern Schriften geendigt, die nach ihr erschienen sind, und die sich entweder durch Fruchtbarkeit der Ideen oder durch Originalität auszeichnen, so muß man sich die Untersuchung über die vorhergegangenen

Systeme angelegen seyn lassen. Diese hatten mehr oder weniger Einfluß auf die kritischen Erörterungen Kants, und da nun die neuern Hauptsysteme am stärksten auf dieselben eingewirkt hat, so müssen diese vor allen Andern studirt werden. Vor Kant nahm man an, daß die Gegenstände einzig und allein die Vorstellungen der Menschen hervorbrächten, daß diese ihm geben würden, und daß er die Dinge so er kenne, wie sie an sich, und also unabhängig von seiner Vorstellungsart seyn. Man nahm nun entweder die Erfahrungen einzig und allein als die Quelle aller Vorstellungen an, oder man ließ gewisse im menschlichen Gemüthe vorhandene Vorstellungen, die man angeborne nannte, gelten. Das Erstere hat Locke in seinen Untersuchungen über den menschlichen Verstand, das Letztere Leibnitz in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand gethan. Diese beiden Systeme müssen genau und zwar in ihren Quellen studirt werden, weil sie mehr oder weniger vor der Erscheinung der Kritik die Zeitphilosophie waren, und die menschliche Denkart bestimmten. Denn wenn es auch einige Denker gab, die die Gewißheit, welche sich aus diesen Quellen für unsere Erkenntniß ergab, bestritten und bezweifelten, so waren sie doch nicht zahlreich.

Die Anhänger Hume's machten nur eine sehr kleine Anzahl aus: da aber Hume's Zweifel und seine Einwürfe gegen das Causalgesetz den ersten Funken von Be-

denklichkeit über die dogmatische Ansicht der Dinge in Kants Seele warfen, so muß man Hume's Versuche über den menschlichen Verstand ebenfalls studiren.

Nach dem Studium dieser drei dogmatischen Hauptsysteme muß das Studium der eigentlichen Geschichte der Philosophie beginnen. Zu philosophiren beginnt man, wenn man die Dinge im Abstrakto betrachtet; da nun dies die Griechen zuerst thaten, so waren sie die erste uns bekannte Nation, welche philosophirte. Was ist denn aber unter der Geschichte der Philosophie zu verstehen? Die Philosophie untersucht nicht allein den Ursprung unserer Erkenntnisse, sondern auch die Zwecke des menschlichen Daseyns. Den Inhalt der Geschichte der Philosophie machen also diese beiden Gegenstände aus; man will durch sie von den Versuchen zur Auflösung der Fragen über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, der Zwecke des menschlichen Lebens, und ihres Verhältnisses zu einander unterrichtet seyn. Eine Geschichte der Philosophie ist also eine Darstellung der Versuche zur Entdeckung desjenigen, was der Mensch wissen kann, thun soll und darf, und über die Quellen und Ursachen dieser Gegenstände. Durch sie sollen alle die Veränderungen und Fortschritte gezeigt werden, welche man mit mehrerm oder wenigerm Glücke nach und nach in der Aufklärung dieser Untersuchungen gemacht hat.

Wenn aber jemand Geschichte der Philosophie zu studiren anfängt, so muß er, um nicht zu sehr zerstreuet zu

werden, und den Gesichtspunkt, aus dem das ganze Studium der Geschichte der Philosophie betrieben werden muß, immer fest zu halten, und den Zweck desselben nicht aus den Augen zu verliehren, bloß die Systeme solcher Denker studiren, welche die obigen Untersuchungen entweder wirklich weiter gebracht, oder dem Inhalte der Philosophie einer andern Ansicht abgewonnen, oder dem Studium derselben eine andere Richtung gegeben haben. Hierzu kann man sich Sochers, Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant bedienen. Alsdann muß man die Hauptschriftsteller in ihren eigenen Werken studiren, dergleichen sind Platon, Aristoteles, die Bruchstücke der Meinungen der griechischen Philosophen in andern griechischen und römischen Schriftstellern z. B. im Diogenes von Laerte, und Cicero, ferner die römische Moralphilosophie im Antonin und im Seneca, in den neuern Zeiten Bacon von Verulam, Hobbes, Spinoza, Descartes, Mallebranche, Berkeley und A. Als Leitfaden zur Eruirung des Sinnes und zur Herausbebung der eigenthümlichen Meinungen jedes dieser Männer dienen Tiedemanns, Geist der spekulativen Philosophie, Tennemanns Geschichte der Philosophie (das beste Werk über der Geschichte der Philosophie, das aber noch lange nicht vollendet ist) und Buhles Geschichte der Philosophie. Ueber die Geschichte einzelner Lehren der Philosophie und über einzelne philosophische Schriftsteller findet man sehr

gute Untersuchungen in Fülleborn's Beiträgen zur Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie muß sowohl beim Studium der Philosophie durch Lesen, als bei jenem durch das Hören philosophischer Collegia jederzeit erst dann folgen, wenn man weiß, was Philosophie selbst ist: denn die Erzählung der Veränderungen, die in dieser vorgegangen sind, hat sonst weder Interesse, noch wird dieselbe gehörig verstanden, und doch ist das Verstehen Einer der vornehmsten Zwecke beim Philosophiren und in der Geschichte der philosophischen Meinungen.

XVIII.

In welchem Verhältnisse steht das Philosophiren und die Philosophie zu den positiven Wissenschaften?

Aller Stoff, mit welchem der Mensch sich bei seinem Nachdenken beschäftigt, ist entweder ein schon vorhandener, oder er bringt denselben selbst während des Aktes des Vorstellens hervor. Jener ist ein historischer, dieser ein philosophischer Stoff. Den Inhalt der gesammten Philosophie hat jeder in seinem Gemüthe aufzusuchen, und da man ihn nur in soferne auffassen kann, als dasselbe thätig ist, und da diese Thätigkeit das Werk eines jeden selbst ist, so ist der Philosophirende als der Hervorbringer des Stoffes, über welchen er Betrachtungen anstellt, anzusehen. Dies ist aber nicht mit dem historischen Stoffe der Fall; die Geschichtsthatsachen existiren unabhängig von unserer Thätigkeit, und ob schon jemand sie durch Thätigkeit in seine Gedankenreihe aufnehmen muß, so werden sie doch nicht durch dieselbe hervorgebracht, sondern sie sind gegeben und haben schon ihre bestimmte Gestalt. Was nun bereits vorhanden ist, das soll das bleiben, was es ist; es muß daher rein, vollstän-

dig und so wie es ist, aufgefaßt und verbunden werden. Jede Einmischung von etwas Fremdartigen ist eine Entstellung desselben; es wird dadurch etwas Anderes, als was es seiner Natur nach ist. In welchem Verhältnisse steht nun das Philosophiren zu den historischen Stoffen? Da beim Philosophiren nach Grundsätzen vermittelst Begriffen und Ideen verfahren wird, Grundsätze aber sich bloß in philosophischen Wissenschaften, und nicht in der Geschichte als solcher aufstellen lassen, so findet entweder bei dieser gar kein Philosophiren statt, oder es hat hier einen andern Zweck. Daß das Philosophiren beim Geschichtlichen nicht in seinem gewöhnlichen Sinne statt finden könne, sieht man daraus, daß durch ein Princip der gesammte Inhalt einer Wissenschaft bestimmt und erkannt wird; da dies aber bei historischen Gegenständen, die durchaus empirisch, und eben so mannigfaltig sind, als es verschiedene Erscheinungen in und außer dem Menschen giebt, unmöglich ist, so hat hier das Philosophiren eine andere Absicht. Welches ist nun der Zweck, wozu im Geschichtlichen philosophirt wird? Das Geschichtliche soll seinen Charakter behalten; es kann nicht verändert werden; das Philosophiren kann also hierbei keinen andern Zweck haben, als daß die historischen Thatsachen zweckmäßig mit einander verbunden, in eine lichtvolle Ordnung gebracht, und als zu einem bestimmten Zwecke vorhanden angesehen werden. Diesen Zweck giebt die Beschaffenheit des geschichtlichen Gegenstandes; was durch den Letztern ausgedrückt

wird, das ist sein Zweck. Was der Mensch gethan hat, hat er entweder für sich oder den Staat gethan; das Erstere ist der Inhalt der politischen Geschichte, das Andere jener der Geschichte der Menschheit. Durch die Bearbeitung der politischen Geschichte soll das Problem der Annäherung des Menschen an die vollkommenste Staatsverfassung gelößt werden; der Zweck also, wegen dessen in derselben philosophirt wird, ist die Verbindung der historischen Materialien zur Lösung dieser Aufgabe. Die Geschichte der Menschheit hat die nach und nach erfolgte Ausbildung der Menschen zur Freiheit und Selbstthätigkeit zu zeigen; alles Philosophiren über ihren Inhalt hat also dies Ziel zur Absicht; die ganze philosophische Ansicht in diesen beiden Gesichtswissenschaften ist teologisch.

Das Positive ist zwar auch historisch, allein der Begriff desselben ist dadurch noch nicht erschöpft. Positiv ist dasjenige, was noch durch eine andere Autorität als jene der Vernunft sanktionirt ist, und da sich das Positive auf die Freiheit der Willkühr bezieht, so kann es nur zwei Arten des Positiven geben: entweder das Moralische oder das Rechtliche wird als positiv sanktionirt. Jenes durch die Gottheit, dieses durch den öffentlichen Staatsgesetzgeber. Die beiden positiven Wissenschaften sind also die Religion und die Rechtslehre. Beide sind historisch, aber auch zugleich positiv; ihr Inhalt existirt unabhängig von der Vernunft, er ist vorhanden, und will man ihn kennen lernen, so muß er in den

Urkunden, in denen er enthalten ist, nach den Regeln der Historie und Logik aufgesucht und aufgefaßt werden. Wie verhält sich nun das Philosophiren zu diesen beiden positiven Wissenschaften? Da die Rechtslehre und die Religion jede ihren besondern Zweck hat, da jene die Mittel angiebt, wie die Rechte des Menschen geschützt, und die Sicherheit derselben befördert werden kann, und da diese zeigt, was der Mensch zu thun hat, wenn er ein religiöser Mensch werden will, so hat der Philosophirende in diesen beiden Wissenschaften den Inhalt, nach dem jeden derselben eigenthümliche Zwecke, zu verbinden. Es soll hier aber nicht durch Philosophiren aus der Vernunft herausgebracht werden, was gesetzlich oder religiös ist, sondern dies muß sich aus den vorhandenen Materialien der positiven Rechtslehre und Religion ergeben. Das Philosophiren ist daher in positiven Wissenschaften zwar nothwendig, allein sein Zweck ist nicht constitutiv, sondern regulativ; es wird nicht durch dasselbe der Inhalt bestimmt, sondern derselbe wird bloß nach den durch diese Wissenschaften selbst aufgegebenen Zwecken verbunden. Es darf kein Gegenstand in dieselben hineingetragen werden, der nicht schon darin enthalten ist; es muß rein historisch dabei verfahren werden; denn man will durch ein solches Philosophiren nicht erfahren, was die Vernunft über die Gegenstände der positiven Wissenschaften aussagt, sondern man will wissen, was in ihnen als gesetzlich geboten, und als religiös anerkannt und ebenfalls geboten ist.

Wenn in den positiven Wissenschaften nichts verändert werden darf, so fragt es sich, in welchem Verhältnisse steht nun die Philosophie zu denselben? Die Philosophie lehrt, was durch Vernunft wahr, gut und recht ist; ihr Inhalt wird gänzlich durch Vernunftgründe bestimmt; was diese Probe nicht aushält, wird auch in der Philosophie nicht als gültig anerkannt; nun giebt es in derselben ebenfalls zwei Wissenschaften, die sich auf die Freiheit beziehen, und die Produkt der Vernunft sind. Dies sind die Moral und die Rechtslehre; aus jener geht aber noch eine dritte hervor, welches die Vernunft- oder Naturreligion ist. Es stehen also den positiven Wissenschaften zwei Vernunftwissenschaften gegenüber; jede von diesen hat ihre besondere Quelle und ihren besondern Inhalt; soll nun das Verhältniß des Positiven zu dem Philosophischen, oder umgekehrt, dieses zu jenem, bestimmt werden, so fragt es sich, wozu ist Religion, wozu ist die positive Rechtsgesetzgebung da? Sind beide an und für sich schon das Vollkommenste in ihrer Art, und können sie keinen höhern Grad von Vollkommenheit erreichen, oder wenn sie vervollkommenbar sind, was muß geschehen, um diesen Zweck zu erhalten? Einen höhern Grad der Vollkommenheit kann ihnen bloß der in denselben gültige Gesetzgeber verschaffen. Was nun die positive Religion anbelangt, so würde, wenn sich auch der Gesetzgeber von neuem offenbarte, und seine Gebote und Verbote kund thäte, ihm doch niemand glauben, weil man dabei Täuschung von der Wirklichkeit nicht unterscheiden könnte, und weil hierdurch

dem Betruge Thor und Thür geöffnet werden würde. Allein eine solche Offenbarung wäre auch unnütz; da jedem ins Herz geschrieben ist, was er thun und lassen soll, so braucht er hierzu keiner neuen Offenbarung; er darf nur seiner Vernunft Gehör geben, und er kann sich für überzeugt halten, daß er dadurch der Stimme der Gottheit selbst gehorcht. Ist daher die Offenbarung, welche schon vorhanden ist, entweder für den jetzigen Grad der Kultur nicht passend, oder nicht vollständig, so müssen die Lehren, die sie enthält, für den Zweck der Religion moralisch gedeutet, und das Fehlende muß durch die Vernunftreligion ersetzt werden. Diese Deutung und Vervollständigung hat bloß auf ihre mögliche Brauchbarkeit, aber nicht auf das, was sie ist, Bezug. Als historisches Faktum hat sie ihren gegebenen Inhalt; diesen darf keine Philosophie verändern oder vervollständigen; es ist ein Eingriff, der, wenn er als gültig anerkannt würde, alles Historische vernichten würde. Dies soll aber erhalten werden, nicht allein deswegen, weil es aus einer verschiedenen Quelle entsprungen ist, sondern auch weil es ein Datum zur Kulturgeschichte der Menschheit ist. Die Naturreligion verändert also nicht das Wesen und den Inhalt der vorhandenen Offenbarung, sondern sie stellt die Kriterien auf, was durch Vernunft überhaupt als religiös wahr oder falsch erkannt werden kann, und was durch die Naturreligion geboten, oder verboten ist. Da sie nun auf diese Art das absolute Wahre und Gute lehrt, und da dies allein vor der Vernunft bestehen kann, und für den Menschen heilsam

ist, so liefert die Naturreligion die Kriterien der Wahrheit und der Nützlichkeit, in Ansehung der positiven Religion. Was nicht das Gute aus Achtung gegen den heiligen Willen der Gottheit gebietet, das ist irreligiös, und was nicht mit der Vernunft übereinstimmt, das erklärt diese als falsch. Die positive Religion, die zu der Zeit, als sie durch eine Offenbarung bekannt gemacht wurde, sich nach der Stufe der Kultur richten mußte, auf welcher die Nation, der sie mitgetheilt wurde, damals stand, so bald sie nicht allein verständlich, sondern auch nützlich seyn wollte, kann eben deshalb in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht für alle Zeitalter gelten; denn da sie Lehren enthalten muß, die ein temporelles oder lokales Bedürfniß befriedigen, so passen diese nicht mehr für Menschen, die nicht mehr unter solchen Umständen der Zeit, des Ortes, der Aufklärung und Kultur leben. Es ist daher für sie ein nothwendiges Bedürfniß, daß ihr durch Vernunft nachgeholfen, daß ihre Lehren theils moralisch gedeutet, theils vervollständigt werden. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß man zu der Vernunftreligion seine Zuflucht nimmt, daß man aus dieser entlehnt, was jener mangelt, und daß man durch Vernunft die Triebfedern reinigt, welche allein als die Quelle alles Guten anzusehen sind.

Die positive politische Gesetzgebung kann immerfort vervollkommt werden, weil der Gesetzgeber seinen Willen jederzeit vernehmlich, und ohne Trug und Täuschung kund

thun kann. Er ist ein Mensch wie Andere, sein Wille kann kein Anderer als ein menschlicher Wille seyn. Wie verhält sich nun die philosophische Gesetzgebung zur positiven? Beide haben eine verschiedene Quelle; jene entspringt aus der Vernunft, diese aus dem Willen eines Gesetzgebers; allein da dieser ebenfalls Vernunft hat, und da er diese als den höchsten Bestimmungs- und Erkenntnißgrund bei seinem Gesetzgeben anerkennen muß, so kann und darf er nichts anders gebieten und verbieten, als was die Vernunft gebietet und verbietet. Die Vernunfterkenntniß und also auch die Wissenschaften, die ihr das Daseyn zu verdanken haben, vervollkommnen sich beständig, und es wäre daher nöthig, daß die positive Gesetzgebung gleichen Schritt mit denselben hielte; allein da dies nicht der Fall ist, da das Positive nur langsam umgeändert, und dem Grade die Vernunfteinsicht in Rechtsangelegenheiten näher gebracht wird, so unterscheiden sich die philosophische und die positive Rechtsgesetzgebung nicht allein in Ansehung ihrer Quelle, sondern auch öfters in Ansehung ihres Inhaltes von einander. Allein da die Vernunft die Kriterien von allem Wahren, Guten und Rechtlichen liefert, so muß sie diese Funktion auch in Bezug auf die positive Gesetzgebung und Gesetzlehre verrichten. Was der bürgerliche Gesetzgeber gebietet oder verbietet, das ist gesetzlich, und jeder Unterthan muß seinen Befehlen gehorchen; sein ausdrücklicher Wille darf von niemand weder geändert, noch anders gedeutet werden, als sein wörtlicher Inhalt aussagt, außer von ihm selbst. In diesem Falle

aber wird seine Erklärung das gültige Gesetz. Die philosophische Rechtslehre kann in dieser Hinsicht nichts verändern; sie kann nicht sagen, daß man dieses thun, oder jenes lassen solle; dies thun im Staate die Gesetze, die der Ausspruch des positiven Gesetzgebers sind. Wenn sie aber auch in Ansehung des Gehorsams und der Unterwerfung unter das bestehende Gesetz keine Veränderung bewirkt, so liefert sie doch nicht bloß die Kriterien von dem, was allein rechtlich ist und seyn kann, und also auch von den Staatsgesetzen, sondern sie macht auch den Gesetzgeber aufmerksam, was er zu thun verpflichtet ist, um den Foderungen der Vernunft und der Gerechtigkeit gnüge zu leisten. Durch sie erfährt man die Bedingungen, unter welchen ein Gesetz sowohl rechtlich als zweckmäßig ist. Diese Merkmale kann der bürgerliche Gesetzgeber bei seinen Gesetzen nirgends anders her, als aus der Vernunft und der philosophischen Rechtslehre entlehnen. Beide dienen ihm zum Bestimmungsgrunde in dem, was er thun soll, und beide sind das erste Princip, auf welches sich alle Gesetze gründen müssen. Wenn nun das Historische und das Positive nicht umgeändert, und durch Philosophie entstellt werden darf, so ist eine Einmischung der Philosophie in die Erklärung positiver Gesetze, welche bloß einen historischen Inhalt haben können, schon gegen die Regeln der Geschichte; bei positiven Gesetzen aber wird durch eine solche Erklärungsart auch gegen den höchsten Willen des Gesetzgebers verstoßen, der allein bestimmen kann, was

als Gesetz gelten soll. Wird nun dieses nicht nach seinem logischen Zusammenhange erklärt, sondern werden reale, aber fremdartige Merkmale aus der philosophischen Rechtslehre eingemischt, so entsteht ein neues Gesetz, das der Erklärer macht, welcher vielleicht selbst die Stelle des Richters vertritt, und daher sogar strafbar handelt. Die Kriterien von dem, was recht ist und recht seyn soll, liefert die philosophische Rechtslehre, und da das Rechtliche das Höchste in Ansehung der bürgerlichen Gesetze ist, so ist eine stete Prüfung derselben nöthig, um zu sehen, ob sie dieser Foderung entsprechen oder nicht, aber die Resultate einer solchen Untersuchung treten bloß auf das Geheiß des Gesetzgeber an die Stelle der Gesetze, und nicht vermittelst der Willkühr des Richters; dieser hat nach den bestehenden Gesetzen auszumachen, was in einem Staate recht ist, nnd dies Gesetzliche gilt als Norm der Beurtheilung aller Handlungen, welche in das Gebiet des Staats fallen, und vor dessen Forum gehören. Was aber der Richter nicht thun darf, das soll der Gesetzgeber thun. Dieser hat die Pflicht, die Resultate, welche sich aus einer gründlichen Erörterung des philosophischen Rechtes als wahr ergeben, in die Gesetzgebung aufzunehmen, und alle ungerechten und unzweckmäßigen Gesetze aufzuheben. Bei diesem Verfahren hat er nun sowohl die Rechtsregel, als den Inhalt des Rechts aus der Philosophie zu entlehnen, und es findet sich in jeder Gesetzgebung nur so viele Wahrheit, als Philosophie darin ist: denn da die Philosophie das allein Wahre bestimmt,

so kann es auch in einem Theile derselben keine andere Wahrheit geben, als die Philosophische. Nun läßt sich durch die Vernunft mit Hülfe der Erfahrung ein vollkommenes System der bürgerlichen Gesetzgebung anfstellen, welches jeder äußere Gesetzgeber bei seiner Funktion als solcher stets vor Augen haben muß, und da es kein öffentlich Gesetz geben darf, das gegen das Recht verstößt, so muß die philosophtsche Gesetzgebung in Ansehung der Gerechtigkeit seine unwandelbare Richtschnur seyn.

XIX.

In welchem Verhältnisse steht das Philosophiren und die Philosophie zur Medizin?

Die Medizin hat es mit der Kenntniß der Bestandtheile und den Verrichtungen des menschlichen Körpers, und mit dessen gesunden und kranken Zustande zu thun. Ihr Inhalt wird durch innere und äußere Eindrücke wahrgenommen, und da derselbe dem Bewußtseyn in der Empfindung gegeben wird, so ist er empirisch. Die Medizin ist daher eine empirische Wissenschaft; die Erfahrung ist ihre Grundlage, auf welche sie sich sowohl stützen, als auf welcher sie fortfolgern muß. Was kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, das macht auch kein Objekt dieser Wissenschaft aus; allein da sie zugleich Wissenschaft seyn soll, so muß ihr Inhalt, der freilich nie vollständig seyn wird, und zu welchem jeder Tag, jede Stunde Beiträge und Zusätze liefert, nach Principien verbunden und systematisch geordnet werden. Nun kann dies nicht ohne Philosophiren geschehen, welches daher die Bedingung ist, ohne welche es keine Heilkunde als Wissenschaft giebt. Für den Arzt

ist das Philosophiren durchaus nothwendig; er muß die vorhandenen Materialien vermittelst der Ideen nach Grundsätzen an einander reihen, und ihnen einen wissenschaftlichen Zusammenhang verschaffen. Es ist aber für ihn bloß eine logische Funktion des Denkens, weil der Inhalt, den er bearbeitet, nicht aus der Philosophie, sondern aus einer andern Quelle entlehnt wird, welche sowohl den Inhalt der gesunden als kranken Erscheinungen des menschlichen Körpers liefert. Die gesunden und kranken Erscheinungen des menschlichen Geistes hingegen machen einen Theil der Philosophie, und nicht der Arzneiwissenschaft aus; sie sind das Empirische jener, und ob gleich der Arzt, der Geisteskrankheiten heilen will, Philosoph seyn muß, so sind dieselben doch kein Bestandtheil der Arzneiwissenschaft, welche es bloß mit dem Körper des Menschen zu thun hat. Der Geist macht für sich eine Sphäre des Denkens aus, und seine Krankheiten müssen psychologisch gehoben werden. Die Vorstellungen, die Affekten und Leidenschaften sind die Arzneien, welche als Reitze auf den Geist einwirken, und seinen Zustand umändern. Was die physischen Arzneikörper für den Körper sind, das sind die psychologischen Arzneien für den Geiste; sie dienen als Reitze zur Veränderung des Zustandes, in welchem sich der Körper oder der Geist befindet.

In welchem Verhältnisse aber steht die Philosophie zur Medizin? Da jede von diesen Wissenschaften ihren be-

sondern und bestimmten Inhalt hat, welcher als jeder derselben eigenthümlich erhalten werden muß, so stehen beide Wissenschaften in gar keinem Verhältnisse mit einander. Jede ist von der andern völlig abgesondert, und kann keinen Einfluß auf die Andere haben. Jede hat ihr eigenthümliches Gebiet, ihren eigenthümlichen Stoff, und ihren verschiedenen Zweck. Die Philosophie ist größtentheils eine Wissenschaft des Aprioriſchen, die Medizin des Aposterioriſchen; jene hat die Natur, die Thätigkeiten und die Gesetze des Geistes zu erforschen, diese die Beschaffenheit der Verrichtungen und die Zustände des Körpers zu ergründen. Was daher in die Logik oder in die Metaphysik gehört, kann nicht als zur Medizin gehörig betrachtet und behandelt werden, und was ein Gegenstand dieser ist, kann keinen Anspruch auf die Aufnahme in jene machen. Der Arzt soll bloß über die Erfahrung philosophiren, und die mancherlei Erscheinungen unter die Form einer Wissenschaft bringen; der Philosoph aber hat es nicht bloß mit den Erfahrungen des menschlichen Gemüthes, sondern auch mit den Bedingungen zu thun, unter denen die Erfahrung selbst möglich wird. Die Arzneiwissenschaft und die Philosophie sind daher gänzlich von einander getrennt, keine bestimmt die Andere, keine entlehnt den Inhalt von der Andern, und keine kann auf die Bearbeitung der Andern einen unmittelbaren Einfluß haben.

XX.

Ueber das Verhältniß der Philosophie zu den schönen Künsten, und über das Studium der Letztern.

Philosophie ist Wissenschaft. Die schönen Künste gestatten keine Wissenschaft, sondern bloß eine Kritik: denn es läßt sich durch keinen Grundsatz ausmachen, was wohlgefällig in einem Gedichte ist, man kann nicht, wie in der eigentlichen Philosophie, die Merkmale im voraus angeben, worin die ästhetische Wahrheit besteht, sondern man muß erst ein Kunstwerk gelesen haben, ehe man die Gründe angeben kann, weswegen es ein Wohlgefallen erregt. Hierdurch unterscheiden sich die eigentlichen philosophischen Wissenschaften von den schönen Künsten; in jenen stellt man ein Princip auf, welches als ein Erkenntnißgrund des darin Wahren oder Falschen, und als ein Bestimmungsgrund der systematischen Anordnung gilt, in diesen sucht man Regeln auf, welche die Merkmale der eigenthümlichen Arten der schönen Künste enthalten, und bestimmt die Bedingungen, unter welchen etwas wohlgefallen kann; in jenen ordnet man alles streng unter das aufgestellte

Princip, um dem Inhalte Deutlichkeit, Bestimmtheit und Gewißheit zu verschaffen, in diesen ersieht man erst aus dem Eindrucke, den die Lektüre oder das Anschauen auf das Gemüth macht, in wie ferne etwas ein Kunstwerk ist, welchen ästhetischen Werth dasselbe hat, und welches die charakterischen Kennzeichen des Schönen oder Erhabenen u. s. w. in demselben sind; in jenen wird alles vermittelst der Urtheilskraft organisch verbunden, in diesen ist wohl das Genie der Schöpfer des Organismus, aber nicht die Denkkraft des Beschauers oder Lesers. Aus diesen Verschiedenheiten folgt, daß die Philosophie als Wissenschaft, und die Aesthetik als Kritik der schönen Kunst jede ihr Geschäft für sich betreiben, daß keine einen Einfluß auf die Andere hat, daß das Verfahren und der Zweck bei beiden verschieden ist, indem die Eine das Erkennen, und die durch dieses herausgebrachte logische oder metaphysische Wahrheit, die Andere aber das Wohlgefallen zur Absicht hat. Die Eine stützt sich auf das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, die Andere auf das Gefühlsvermögen; da aber der Inhalt dieses doch nicht anders zweckmäßig behandelt und geordnet werden kann, als durch das Räsonniren nach Ideen und Begriffen, so ist das Philosophiren ebenfalls ein nothwendiges Erfoderniß in den schönen Künsten. Allein in der eigentlichen Philosophie wird beim Philosophiren nach Grundsätzen, in der Aesthetik aber nach Regeln und Maximen verfahren. Durch das Philosophiren in den schönen Künsten soll ausgemacht

werden, was ihr eigenthümlicher Charakter ist, wie sich jede von der Andern unterscheidet, welchen Zweck eine jede derselben hat, was der Grund des Wohlgefälligen darin ist u. s. w. Diese Untersuchungen können nicht anders entschieden werden, als durch Philosophiren; ob daher also gleich die Philosophie als solche keinen unmittelbaren Einfluß auf die schönen Künste und ihre Beurtheilung hat, so wird doch bei beiden einerlei Verfahren, nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Einen Grundsätze, bei dem Andern bloße Regeln und Maximen befolgt werden, beobachtet.

Will man sich aber im richtigen Philosophiren über die schönen Künste üben, so muß man diese studiren. Die Schönheit eines Gedichtes lernt man durch das Lesen desselben, die Schönheit eines Gemähldes durch sein Anschauen kennen. Jedes Kunstwerk hat einen Zweck, der durch die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, des Einzelnen zum Ganzen erreicht wird. Diesen Zweck muß derjenige, der eine Geschicklichkeit im ästhetischen Beurtheilen erlangen will, während des Lesens oder Beschauens auffassen; er muß untersuchen, ob derselbe erreicht ist oder nicht, und durch welche Mittel dieses geschehen ist, mit welcher Einsicht, mit welcher Kunst das Einzelne zu dem beabsichtigten Effekte geordnet ist, welches das herrschende Gefühl darin ist, ob es das Schöne, oder das Erhabene, oder das Naive, oder das Launige u. s. w. ist. Ist man

auf alle die Regungen aufmerksam, welche z. B. die Lektüre eines Gedichtes in unserm Gemüth erweckt, merkt man auf den Zustand, in den dieses durch die Lektüre versetzt wird, so ist man im Stande anzugeben, was das Aesthetische in demselben ist, welchen eigenthümlichen Charakter, und welchen Zweck dasselbe hat. Das in uns erregte Gefühl nöthigt die ästhetische Urtheilskraft zur Thätigkeit, und beschäftigt man sich bloß mit solchen Produkten der schönen Künste, welche außer dem, daß sie Erzeugnisse des Genies sind, noch die Foderungen des Geschmacks befriedigen, so erwirbt man sich einen gewissen Takt in der Auffindung des Schönen, Erhabenen u. s. w. in einem Kunstwerke. Der Geschmack wird hierdurch gebildet, und da dieser nicht durch Grundsätze bei seinem Verfahren geleitet werden kann, sondern sich auf das Gefühl, das ein Kunstwerk in uns hervorbringt, stützt, so ist er leicht einer Verirrung ausgesetzt, so lange er nicht durch einen langen und fortgesetzten Umgang mit Mustern nicht allein Geübtheit in der Beurtheilung, sondern auch Festigkeit und Sicherheit in derselben erlangt hat. Seinen Geschmack kann man aber nicht anders ausbilden, als daß man fleißig schöne Kunstwerke studirt, daß man ihre Eigenthümlichkeiten aufsucht, und sich den Eindruck des Ganzen auf das Gemüth zergliedert. Die Bedingungen des Wohlgefälligen sind alles das, was die Einbildungs- und Denkkraft in ein freies Spiel setzt, und beide harmonisch mit einander beschäftigt. Jedes Kunstwerk muß daher einen

Reichthum von Ideen enthalten, der sich leicht auffassen und begreifen läßt; es muß geistreich, originell und gehaltreich seyn; es darf keinen Zwang, keine Unbehülflichkeit in der Anlage und Ausführung des Ganzen verrathen; die Sprache muß correkt, die Worte, außer im Satyrischen und im Komischen dürfen nicht veraltet seyn; der Zweck des Ganzen muß sich leicht auffinden, und die einzelnen Theile müssen sich zweckmäßig in das Ganze einfügen lassen u. s. w. Hat ein Kunstwerk diese Eigenschaften, so ist es ein Produkt des Genies und des Geschmacks, und dasselbe erweckt und bildet im Lesen oder Beschauen wiederum diese beiden Anlagen, so bald nur die Erstere vorhanden ist. Der Geschmack findet sich bei allen Menschen, weil er einen nothwendigen Bestandtheil der menschlichen Natur ausmacht; er bedarf daher nur der Kultur, um sich bei Allen mit gleicher Stärke und Feinheit zu äußern. Allein was muß man thun, wenn man sich eine Kenntniß der Theorie der schönen Künste erwerben will? Unter der Theorie ist eine Einsicht in das, was zur Hervorbringung und Beurtheilung eines Kunstwerkes erfoderlich ist, zu verstehen. Will man die Foderung in Ansehung des Hervorbringens eines Kunstwerkes befriedigen, so muß man untersuchen, welchen Zweck der Urheber desselben dabei gehabt, welche Mittel er zur Erreichung desselben gebraucht hat, und mit welcher Einsicht er dabei verfahren ist. Aus der Auflösung dieser Aufgaben ergiebt sich die Classe, in welche ein Kunstwerk gehört; nun liegt es dem Beurtheiler ob, zu erforschen, ob

das Kunstwerk alle die Bedingungen erfüllt, welche die eigenthümliche Art, in die dasselbe gehört, erfodert; ob es, wenn es z. B. ein Trauerspiel ist, als ein Drama Handlung hat, ob diese interessant ist, ob sie fortschreitet, und ob sie Einheit hat, ob durch dasselbe endlich die moralische Welt den Sieg über die Sinnliche erhält, ob der Bösewicht bestraft, und ob also der Zweck des Trauerspieles erreicht wird.

Alle diese Gegenstände machen den Inhalt der Theorie der schönen Künste aus, und will man dieselbe studiren, so kann dies nicht anders geschehen, als daß man sie selbst aus Kunstwerken entwickelt. Durch die Zergliederung dieser muß sich ergeben, was das Schöne z. B. in einer Fabel ist, welches der Charakter und der Zweck dieser ist, welches eine vollkommene, und welches eine unvollkommene Fabel ist, wie sich ein gutes Produkt von einem schlechten in einer und derselben Art unterscheidet. Nach und nach erhält man alle die Merkmale, welche zum vollständigen Begriffe einer Art gehören, und welche eine richtige und fruchtbare Theorie derselben erfodert. Der Weg, den Engel in seinen Anfangsgründen einer Theorie der Dichtungsarten eingeschlagen hat, ist der einzig wahre und nützliche. Aus dem Produkte selbst heraus zu bringen, was zu dem Begriffe desselben gehört, verhilft in der Theorie der schönen Künste allein zur Wahrheit und Gewißheit. Hierbei muß man aber allerlei Beispiele wählen, um nicht allein beurtheilen zu lernen,

was das Richtige, was das Falsche in einer Art ist, sondern auch, um die Theorie vollständig zu erhalten. Jeder Lehrer der Theorie der schönen Künste sollte daher bei seinen Vortrage jederzeit von Beispielen ausgehen, die er vorließt, und an welchen er zeigt, was das Eigenthümliche jeder Dichtungsart ist, welchen Zweck dieselbe hat, was darin Schön oder Erhaben ist, und wie diese Wirkungen hervorgebracht werden. Bloße Räsonnements, die sich nicht auf Beispiele stützen, und ihren Inhalt von denselben entlehnen, verhelfen zu keiner gründlichen und fruchtbaren Kenntniß der Theorie in den schönen Künsten. Man sollte daher z. B. eine Sammlung von guten und schlechten Gedichten aller Dichtungsarten herausgeben, die der Lehrer bei seinem Vortrage benutzen, und aus welchen er die Theorie entwikkeln, und seinen Vortrag erläutern könnte. Die Gedichte müßten nach den Dichtungsarten geordnet seyn, zu welchen sie gehören. Ein ganz fehlerfreies Gedicht müßte in jeder Art den Anfang machen, damit man bei denjenigen, die Fehler haben, und bei denen man die Abweichungen zeigen, die in einer Dichtart statt finden können, und die der Dichter vermeiden muß, immer wieder auf das Muster, als das Vollkommenste in seiner Art zurückweisen könnte, um die Richtigkeit der Räsonnements desto anschaulicher zu machen, und die Fehler, die in den schlechten Gedichten begangen worden sind, vermeiden zu lehren.

XXI.

Ueber die Naturphilosophie.

Unter Natur wird hier bloß der Inbegriff äußerer Erscheinungen in ihrem nothwendigen Zusammenhange verstanden. Die Gegenstände, welche den Inhalt der Naturphilosophie ausmachen, befinden sich im Raume, allein da in ihrer Verknüpfung Nothwendigkeit herrschen soll, und da diese bloß ein Produkt der Gesetze ist, so fragt es, woher diese entlehnt werden? Der menschliche Geist leiht allem eine menschliche Ansicht, seine Gesetze sind die Principien, nach welchem alles, was da ist und geschieht, beurtheilt werden muß; die Natur bekommt also eben sowohl, als jeder andere Gegenstand, ihren gesetzmäßigen Zusammenhang bloß durch denselben, er ist der Ordner aller Dinge, und da die Philosophie die ersten Gründe von Etwas, und also seine Möglichkeit nachzuweisen hat, so liegt der Naturphilosophie die Entscheidung der Fragen ob: wie ist eine Natur überhaupt, und wie ist eine äußere Natur insbesondere möglich?

Da der Raum und die Zeit die Bedingungen alles menschlichen Daseyns sind, so geben die ursprünglichen Eigenschaften derselben auch die Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt her. Sie liefern die Merkmale, welche jede Natur als etwas Daseyendes haben muß. Allein die Natur ist nicht bloß träg und unthätig, sondern sie wirkt auch, und da der Verstand und die Sinnlichkeit zusammen, oder das Erkenntnißvermögen, die Gesetze für alle Wirkungen als Erscheinungen liefern, so erhält auch die Natur als eine Thätigkeit die Ihrigen von dem menschlichen Erkenntnißvermögen. Nur durch dieses giebt es etwas Erkennbares als ein Nothwendiges für uns; nur durch dieses findet eine äußere oder innere Kraft für uns statt; nur durch dieses erhält Etwas einen innern Zusammenhang. Ohne dasselbe kann es für uns weder etwas Nothwendiges, noch einen Gegenstand überhaupt geben.

In der Naturphilosophie macht man aber bloß die äußere Natur zum Gegenstande der Untersuchung, was ist denn nun unter der Naturphilosophie zu verstehen? Sie ist die Wissenschaft der Bedingungen, unter welchen äußere Erscheinungen überhaupt möglich sind. Sie stellt die Merkmale auf, welche jedem äußern Gegenstande nothwendig zukommen, und giebt die Bedingungen an, unter welchen alles, was äußerlich und von dem Menschen verschieden ist, ein gesetzmäßiges Ganze wird. Die aprioriſchen Eigenschaf-

ten des Raumes machen auch die nothwendigen Eigenthümlichkeiten der äußern Natur aus, und da der Raum das Objekt der Mathematik ist, so muß jede Naturphilosophie mathematisch seyn; diese enthält daher nur so viel Philosophie, als Mathematik in derselben angetroffen wird, weil diese die nothwendigen Merkmale alles äußern Daseyns liefert.

Wie die Philosophie des Menschen empirische Theile hat, so hat auch die Naturphilosophie ihren empirischen Theil. Dieser beschäftigt sich mit der Untersuchung der zufälligen Erscheinungen und ihrer Gründe, und da es keine Empirie giebt, die jemals als vollendet angesehen werden könnte, so kann der empirische Theil der Naturphilosophie auch nicht streng wissenschaftlich behandelt werden. Nach und nach kann zwar durch die Anordnung der einzelnen zufälligen Erscheinungen nach Gesetzen und Zwecken wohl ein Analogon von Wissenschaft bewirkt werden, allein diese läßt sich nie vollkommen realisiren. Es werden hier immer Lücken bleiben, weil keine Erfahrung jemals vollständig wird, sondern stets noch einen Zuwachs erhält. Der reine Theil der Naturphilosophie aber kann und muß sich durch die Durchführung eines äußern Objektes überhaupt oder der Materie vollständig aufstellen lassen, weil das, worauf sich seine Bestimmbarkeit gründet, die Natur des Menschen, in Ansehung ihrer ursprünglichen Naturanlagen, ist. Denkt man sich äußerlich eine Materie nach den sämmtlichen

Kategorien, so erhält man alle ursprünglichen Gesetze einer äußern Natur. Kant hat in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft eine solche Naturphilosophie geliefert, die sich auf Principien stützt, und die den reinen Theil vollständig darstellt. Die Schellingische Naturphilosophie ist der empirische Theil dieser Wissenschaft: denn über alle Erscheinungen, sowohl der organischen, als der unorganischen Natur, welche Schelling aufgeführt hat, läßt sich nichts apriori und durch Mathematik ausmachen. Die Erfahrung ist die einzige Quelle, welche die Data z. B. über die Gesetze des Organismus und über seine Eigenschaften, über den Magnetism, über die Elektricität u. s. w. liefert. Die Gegenstände lassen sich nicht apriori construiren, wie es mit demjenigen, was den reinen Theil der Naturphilosophie ausmacht, der Fall seyn muß. Ohne die Erfahrung wissen wir nichts von dem Lichte, von der Polarität des Magnets u. s. w., und wenn sich auch die Erscheinungen, welche man in der Erfahrung an diesen Gegenständen bemerkt, nach Principien ordnen, und wenn sich auch das Ganze auf Gesetze bringen läßt, so ist doch die Wissenschaft derselben weder streng wissenschaftlich, noch vollständig. Verläßt man die Erfahrung in der Untersuchung solcher Objekte der äußern Natur, so geräth man ins Leere, und die Gedanken haben keinen realen Gehalt mehr. Die Täuschung aber, daß man etwas nicht aus der Erfahrung herleite, was doch aus ihr genommen ist, ist nur zu häufig; da aber jede solche Täuschung der Ver-

vollkommnung der Wissenschaften nachtheilig ist, weil das jeder Erkenntnißart eigenthümliche Gebiet verkannt wird, so sollte sie sich der Philosoph, der das besonnenste und ruhigste Geschäft treibt, am wenigsten zu Schulden kommen lassen.

XXII.

Beschluß.

Es ist darüber gestritten worden, ob Kant eine Metaphysik der Natur und der Sitten geliefert habe. Daß seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft die Metaphysik der äußern Natur vollständig enthalten, kann man daraus sehen, daß, wenn man sich den Begriff und die Bedingungen des Daseyns einer äußern Natur vollständig entwickelt, man in Kants Werke alle Foderungen erfüllt findet, welche an die Aufgabe, die äußere Natur apriori zu construiren, gemacht werden können. Allein die Metaphysik der innern Natur, oder die eigentliche Metaphysik, welche die Aufgabe zu lösen hat, was sich durch bloße Vernunft in Ansehung der menschlichen Seele, der Freiheit, der Gottheit und eines Dinges überhaupt als eines Innern ausmachen lasse, hat Kant, ob schon alle Elemente derselben in der Kritik der reinen Vernunft enthalten sind, nicht geliefert. Dies ist aber

nicht der Fall mit der Metaphysik der Sitten, die in die Metaphysik der innern und äußern Freiheit zerfällt. Beide hat Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugend- und der Rechtslehre vollständig aufgestellt, und wenn sich auch hier und da, in der Anordnung der Materien, in der Bestimmung des Ausdrucks der einzelnen Lehren u. s. w. nachhelfen läßt, so kann man doch beide Wissenschaften, sowohl ihrer Form, als ihrem Inhalte nach, als vollendet ansehen. Nach Kant ist die Metaphysik diejenige Philosophie, welche alle reine Erkenntniß apriori aus Begriffen in ihrer systematischen Einheit darstellen soll. Die Metaphysik der Sitten hat die Freiheit zum Objekt, und da es eine innere und eine äußere Freiheit giebt, so ist die Metaphysik der Sitten die Wissenschaft der Principien, welche das Thun und Lassen der Menschen apriori bestimmen und nothwendig machen. Der Mensch soll seine innere und äußere Freiheit behaupten, und die Metaphysik der Sitten stellt die Bedingungen auf, unter welchen dieses geschehen kann. Was dem Menschen ursprünglich eigen ist, und was sich in Bezug auf das freie Handeln nicht von ihm trennen läßt, das gehört in eine solche Metaphysik, die nicht eine Wissenschaft von dem Menschen als einem bloßen Vernunft-, sondern von ihm als einem sinnlich vernünftigen Wesen ist. Die nothwendigen Bedürfnisse der Sinnlichkeit machen daher eben sowohl einen Gegenstand der Metaphysik der Sitten aus, als dasjenige, was sich auf die Erhaltung der Vernunft

bezieht. Daher muß in der Tugendlehre, oder in der Metaphysik derselben von der Beföderung der Glückseligkeit, von der Kultur und Ausbildung der menschlichen Kräfte, von den Lastern, welche den Menschen als Vernunftwesen vernichten, z. B. vom Geitze, von der Lüge, von der Selbstverachtung u. s. w., und in der Metaphysik der Rechtslehre, von der Erwerbung, sowohl durch Bemächtigung, als durch Vertrag und durch das Gesetz, so wie auch von einem Zustande gehandelt werden, in welchem der Mensch alle seine Rechte in Sicherheit gebrauchen kann. Diese Data setzen bloß die menschliche Natur voraus, und die Erhaltung dieser erfodert das Daseyn jener. Sie lassen sich also nicht von einer Metaphysik der Sitten trennen, weil ihr Daseyn für den Menschen nicht zufällig, sondern nothwendig ist. Ohne etwas Erwerbbares läßt sich der Mensch, seine Fortdauer und sein Zusammenleben mit Andern nicht denken, so wie er auch nicht ohne einen Staat sich denken läßt, weil, wenn jeder sein eigener Richter bleibt, die Rechtsbeeinträchtigung sich nicht wegdenken läßt. Diese aber soll und muß verhütet werden, und der Staat ist das einzige Institut, das einem solchen Zustande ein Ende macht.

Die Encyclopädie der Philosophie ist ebenfalls ein Gegenstand, der weder bei der Bearbeitung der Philosophie noch beim Lehren derselben aus den Augen gesetzt werden kann; sie ist der Inbegriff aller der Wissenschaften, welche zur Philosophie gehören, oder in welchen der Inhalt durch

Begriffe und Ideen nach Grundsätzen erkannt und bestimmt wird. Soll nun alles zweckmäßig in derselben angeordnet werden, so hat sie ein Princip nöthig; da sie sich aber nicht mit dem vollständigen Inhalte der einzelnen philosophischen Wissenschaften, sondern bloß mit ihren Begriffen und mit ihrer Anordnung im Systeme einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen beschäftigt, so kann der Grundsatz, auf den sie sich stützt, kein materieller, sondern muß ein teleologischer seyn. Nach der nahen oder entfernten Verwandtschaft der Zwecke muß in der Encyclopädie die Aufstellung der Wissenschaften erfolgen; diejenigen, die es mit der Natur zu thun haben, gehören zusammen, so wie dies wiederum mit denjenigen der Fall ist, bei denen die Freiheit den Inhalt ausmacht. Eine solche wissenschaftliche Encyclopädie der Philosophie ist daher kein Gegenstand, der auf Schulen gelehrt werden kann, weil es den Schülern an der Kenntniß der einzelnen philosophischen Wissenschaften gebricht, welche doch zum Theil voraus gehen muß. Die Encyclopädie der Philosophie kann daher erst auf Universitäten vorgetragen werden, wo es nothwendig ist, eine zusammenhängende Uebersicht aller philosophischen Wissenschaften, und ihre Verbindung mit einander zu geben. Hier muß ihre Verwandtschaft gezeigt, und hier muß ihre gemeinschaftliche Quelle in der Vernunft nachgewiesen werden. Was mit einander seinem Inhalte nach verwandt ist, und was einander aufhellt, das muß zusammen gestellt werden: die Verschiedenheit des Inhaltes und des Verfahrens weißt auch jeder Wis-

senschaft eine besondere Stelle, und eine besondere Verbindung an. Verfährt man auf diese Weise, so ist Philosophie nicht mehr eine bloße Idee von einer mögli**chen** Wissenschaft, sondern wird selbst **wirkliche** Wissenschaft, welche ein vollendetes Ganze aller philosophischen Doktrinen nach organischen Gesetzen ausmacht.

Ende.

Zusatz zu Seite 285. Pölitz, populäre Authropologie.

Druckfehler.

S. 72 v. u. 2 jene l. diese
S. 73 — 2 diese l. jene

Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bergk, Johann Adam,

Die Kunst, zu philosophiren

Leipzig 1805
Ph.u. 42 i
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045200-4